



مطالعات تطبیقی در  
**فلسفه اسلامی**

نوشته سعید شیخ

ترجمه مصطفی محقق داماد

# مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی

نوشتهٔ سعید شیخ  

---

ترجمهٔ مصطفی محقق داماد



شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

سید شیخ

Saeed Sheikh

### مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی

Muslim Philosophy

(چاپ متن انگلیسی: Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, 1974)

چاپ اول ترجمه فارسی: خرداد ماه ۱۳۶۹ ش. تهران

حروفچینی: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

لیتوگرافی: کوهرنگ

چاپ: چاپخانه دیبا

صحافی: فرنو

تعداد ۵۰۰۰ نسخه

حق هرگونه چاپ و انتشار و تکثیر مخصوص شرکت سهامی (خاص) انتشارات  
خوارزمی است.

## فهرست

۵	مقدمه مترجم
۱۳	پیشگفتار
۱۵	دیباچه
۱۹	دیباچه چاپ دوم
۲۱	۱. معتزله
۴۳	۲. اشعریه
۵۶	۳. منشأ تاریخی و منابع تصوف
۷۵	۴. فلسفه اخوان الصفا
۹۰	۵. کندی
۱۰۳	۶. ابوبکر رازی
۱۱۴	۷. فارابی
۱۳۰	۸. ابن سینا
۱۵۸	۹. غزالی
۲۰۸	۱۰. ابن باجه
۲۱۶	۱۱. ابن طفیل
۲۲۸	۱۲. ابن رشد
۲۴۱	۱۳. ابن خلدون
۲۶۱	گزیده منابع و مآخذ
۲۷۷	فهرست اعلام





## مقدمه مترجم

تا آنجا که بشر به یاد دارد کاروان تمدن و فرهنگ در جریان پیچیده و طولانی خود گذرگاهها و منزلگاههای خاصی داشته است که به رغم منازعات نظامی و دگرگونیهای سیاسی بسیار، همواره به سیر تاریخی وقفه ناپذیر خود ادامه داده است. در پس چکچاک شمشیرها و عربده مردان جنگی و گرد و خاک میدانهای جنگ، همواره نوعی تلاقی و اختلاط فرهنگی میان اقوام و ملل وجود داشته است و مراکز فرهنگ و تمدن بشری گاه بگاه محل و مکان خاصی را مناسب یافته و بدانجا منتقل گشته و بالندگی آغاز کرده و سپس به نوبه خود روند تلاشی و اضمحلال پیموده و بار دیگر از جایی دیگر سر برآورده است. در این جریان می بینیم که تمدنهای مصر و یونان و روم و چین و ایران و اسلام و هند هر يك نقش تاریخی خود را بنوبت ایفا کرده اند.

### یونان

تمدن یونان، که دوره درخشش آن از حدود قرن ششم تا قرن چهارم قبل از میلاد مسیح است؛ اوج شکوفاییش، عصر طلایی «پریکلس» است که در باروری و زاینده گی فرهنگ بشر نقش و جایگاهی خاص دارد. متفکران یونانی در زمینه های مختلف علوم چون طب و ریاضیات و نجوم و فلسفه، و در هنرهای زیبا چون معماری و شعر و نمایشنامه نویسی، چنان پیش تاختند که در برخی موارد عمق فکرشان حتی قرن ها بعد برای دانشمندان دیگر ملل قابل شناختن نبود. سقراط و افلاطون و ارسطو در فلسفه، بقراط در طب و فیثاغورس

و دهها نام‌آور دیگر در ریاضیات و هندسه، و اشیل و سوفوکل و اورپید در شعر و نمایشنامه که ستارگان تابناک و جاودانی آسمان دانش و فرهنگ بشر هستند در این گاهواره تمدن پرورش یافتند و گنجینه خرد بشری را غنا بخشیدند.

جنگهای طولانی ایران و یونان و حمله بزرگ اسکندر مقدونی به مشرق که باعث چیرگی نظامی یونان بر ایران و مصر شد انتشار و انتقال و مبادله فرهنگی را نیز به همراه داشت.

مورخان بر این عقیده‌اند که جان‌مایه اصلی فرهنگ و علوم و تمدن کنونی مغرب‌زمین، فرهنگ و تمدن یونان است. ملل باستانی مشرق‌زمین چون مصر و سوریه و کلد و ایران و هندوستان بشری که خواه‌آمد در این تبادل فرهنگی، نقش مؤثری داشته‌اند، بطوری که بسیاری از شاخه‌های علوم یونانی نظیر ریاضیات و فلسفه و طب و نجوم، پس از ترجمه و انتقال به کشورهای شرقی، از مشرق‌زمین در دوره رنسانس اروپا به اقصی نقاط غرب منتقل شد. به همین جهت جای تعجب نیست که در قرون وسطا آثار نامدارانی که غالباً ایرانی بودند چون ابن‌سینا و فارابی و ... در دانشگاه‌های معتبر اروپا تدریس و تعلیم می‌شده‌است و در بسیاری از زمینه‌های ادبی و عرفانی نیز صاحبان اندیشه و هنر در غرب از منابع خاور الهام گرفته‌اند.

پس از افلاطون و ارسطو به‌رغم کوشش شاگردان آنان، بازار فلسفه در یونان به‌سردی گرایید و ارباب علوم و فلسفه در اسکندریه رحل اقامت افکندند. این شهر از دوره جانشینان بطلمیوس - سردار معروف اسکندر که بعد از تقسیم متصرفات فاتح مقدونی، مصر تحت حاکمیت او قرار گرفت - به‌عنوان مهمترین مرکز علمی آن دوران شهرت یافت. در اسکندریه مدرسه و کتابخانه و رصدخانه برپا گشت و فلاسفه و دانشمندان بزرگی در ریاضیات و نجوم و طبیعیات و طب و جغرافی ظهور کردند که گرچه غالباً دنباله‌رو یونانیان بودند ولی به‌هر حال در تمدن دنیای پس از خود سهم بسزایی داشتند.

در این حوزه، ریاضیات در سطح بسیار عالی تدریس می‌شد بطوری که اقلیدس و ارشمیدس که از دانشمندان برجسته دنیای کهن بودند از

تربیت یافتگان مکتب اسکندرانی هستند.

شهرت اسکندریه در طب، جالینوس، یعنی نام آورترین پزشک تاریخ قدیم پس از بقراط را بدانجا کشانید. جایگاه فلسفه در اسکندریه کمتر از طب و ریاضی نبود. شروح بسیاری در حوزه اسکندریه بر افلاطون و ارسطو نوشته شد، و از تلاقی عقاید افلاطون و ارسطو و آراء دینی و فلسفی یونانی با عقاید دینی و فلسفی یهود و نصارا و دیگر مشربها، فلسفه نوینی به عرصه وجود آمد که امروزه به مکتب نوافلاطونی معروف است.

در اواخر قرن چهارم میلادی وقتی که امپراطوران روم به مسیحیت گرویدند و عقاید کلیسا به عنوان آراء رسمی ترویج یافت، مخالفت با حوزه های فکری و فرهنگی آغاز شد تا سرانجام یوستینیانوس (ژوستینی) امپراطور روم شرقی در ۵۲۹ میلادی دستور تعطیل مدارس و دانشگاه های آتن و اسکندریه را داد و بدین ترتیب مشعل پر فروغ علم و فلسفه در قلمرو امپراطوری روم خاموشی گرفت.<sup>۱</sup> برخی از محققان را عقیده بر این است که این حوزه تا اواخر قرن اول هجری دایر بود و سپس به دستور عمر بن عبدالعزیز خلیفه وقت به انحطاط انتقال یافت.<sup>۲</sup>

## فلسفه در جهان اسلام

در همین دوران (قرن ششم میلادی) یکی از بزرگترین حوادث تاریخ روی داد، یعنی اسلام ظهور کرد. پیامبر اسلام (ص) از همان آغاز مردم را به فراگیری علوم و دانشها فراخواند و برای خواندن و نوشتن ارج و منزلت خاص قائل شد و بدین ترتیب شالوده یکی از بزرگترین و بلندترین فرهنگها را در سرزمینی ریخت که سنت چندانی در فرهنگ و علم نداشت و قبل از ظهور اسلام در جغرافیای فرهنگی علمی دنیای آن روز نام و نشانی از او نبود.

۱. الفهرست، ابن ندیم، چاپ تهران، سال ۱۳۵۰، ص. ۳۰۲.

۲. تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تألیف دکتر ذبیح الله صفا، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۴۶، ص. ۹.

دوران زندگی رسول اکرم (ص) بیشتر به تشریع و ایجاد اتحاد و تحکیم مبانی اسلامی در شبه جزیره عربستان سپری شد؛ قبایل و اقوام این سرزمین مقارن رحلت آن حضرت همه به تبعیت و قبول اسلام گردن نهادند. تعالیم عالیّه قرآنی و سنت مرضیه رسول اکرم (ص) در این دوره در مقایسه با روشهای فرهنگی همسایه و بیگانه چنان درخشندگی و برتری داشت که مایه مباهات فرهنگی مسلمانان شد و چنانکه خواهد آمد این غرور فرهنگی به رغم نصایح گرانقدر پیامبر اسلام بعدها باعث بی اعتنائی به علوم گردید.

قرون اول اسلامی بیشتر صرف مبارزه نظامی با اقوام و ملل دیگر شد و در طول يك قرن مسلمانان به فتوحات بزرگ نائل آمدند و قلمرو پهناوری تا اسپانیا را به تصرف درآوردند. پس از رسول اکرم (ص) بتدریج انحرافات از اصول اولیه و تعالیم پیامبر (ص) آغاز شد و شعب و فرق سیاسی و عقیدتی متفاوتی ظهور کرد که منشأ آن را طغیان معاویه و یزید خلیفه های اموی علیه حضرت علی (ع) و اولادش و انزای سیاسی شیعه یعنی طرفداران اهل بیت و محرومیت آنان از حکومت بر حق بر مسلمانان باید دانست.

پیدایی گروهها و فرقه های متخاصم و رقیب در درون مجموعه حکومت اسلامی که هر يك برای اثبات حقانیت خود به تعالیم قرآنی و سنت پیامبر اکرم (ص) تمسك می جستند به بازار علوم، خاصه فلسفه، رونق بخشید. علاوه بر این باز شدن فضای فرهنگی سبب شد که بسیاری از رشته های علوم چون جبر و مثلثات و هیأت و فیزیک و شیمی به یاری مسلمانان تحول و گسترش یابد.

ملل مغلوب نیز که در گذشته به سبب حاکمیت طبقات محتاز، خاصه در امپراطوری ایران و روم، دسترسی به فرهنگ و دانش نداشتند در سایه شعارهای عدالتخواهانه و مساوات طلبانه اسلامی فرصت یافتند استعداد های خود را در زمینه های گوناگون علمی و فرهنگی شکوفا سازند. غصب حاکمیت از فرزندان پیامبر اسلام (ص) سبب شد که اماسان شیعه و طرفداران آنان به تنها عرصه مجاز، مقابله با قدرت حاکمه یعنی علوم و فرهنگ روی آورند. به همین جهت مکتب درس ائمه معصومین نظیر

امام محمد باقر (ع) و فرزند برومندش امام جعفر صادق (ع) به یکی از مراکز بزرگ علمی مبدل شد.

در آغاز قرن دوم هجری حادثه سیاسی مهمی روی داد: بنی امیه که وجه مشخصه زمامداران آن غرور و نخوت عصر جاهلیت عرب بود، به یاری ایرانیان منقرض شد و بنی عباس که به آل علی (ع) گرایش ظاهری داشت و استبداد را با شیوه های پوشیده تری اعمال می کرد به حکومت رسید.

از قرن دوم تا اوایل قرن پنجم هجری عصر شکوفایی فرهنگ و تمدن اسلامی است. در این دوره صدها مکتب و مشرب فلسفی و سیاسی و مذهبی در محدوده حکومت اسلامی ظهور کرد که هر یک برای اثبات مدعای خود در جذب علوم و دانش سعی بلیغ داشتند. تضاد و تخصصم فرق گوناگون نظیر معتزله با اشاعره حاصل فرهنگی و علمی با ارزشی بیار آورد.

### نهضت ترجمه

یکی از عوامل اصلی شکوفایی فرهنگ اسلامی اشتیاق وافر بود که از قرن دوم هجری به بعد در ترجمه و نقل کتب سایر ملل به زبان عربی پیدا شد. مورخان گفته اند که خالد بن یزید بن معاویه نخستین کسی بود که در این راه همت گماشت. خالد از برادرش معاویه دوم در مبارزه برای جانشینی خایفه شکست خورد و در نتیجه به علم روی آورد و مجال خود را صرف ترجمه و گردآوری علوم کرد بطوری که او را حکیم آل مروان خواندند. او به کمک یکی از دانشمندان اسکندرانی به نام اصطفان القدیم به نقل و ترجمه کتب کیمیا پرداخت. به علوم اوایل یعنی علوم یونانی نیز روی آورد و جمعی از دانشمندان اسکندرانی به جمله مریانوس رومی را دعوت کرد تا کیمیا به او بیاموزد. در ترجمه کتب یونانی به عربی خاصه کتابهای طبی، چون نیاز مبرمی به آموزش پزشکی احساس می شد، سعی وافر داشت.

ولی واقعیت این است که شکوفایی علوم اسلامی و ترجمه کتب از زبانهای دیگر به عربی از نیمه دوم قرن دوم یعنی از زمان منصور خلیفه

عباسی آغاز شد و اقدامات فردی امثال خالد بن یزید به آن اندازه نبود که شالوده‌ای برای علوم و تمدن اسلامی بنهد. منصور خلیفه عباسی (با چشم‌پوشی از انگیزه‌های سیاسی) به علوم و دانش علاقه وافر داشت و خود نیز در بسیاری از رشته‌ها صاحب نظر بود. پس از او اخلافش خاصه مأمون، هفتمین خلیفه عباسی، به ترویج علوم توجه خاص مبذول می‌داشتند. این خلیفه از پادشاهان روم درخواست کرد که آثار افلاطون و ارسطو و بقراط و جالینوس را برایش بفرستند و دستور ترجمه آنها را داد.

چون برخی از فقها و محدثان آموزشهای فلسفی را مخالف شریعت می‌دانستند به جای فلسفه واژه حکمت رواج یافت و علمای اسلامی هر کجا حکمت گفته‌اند اغلب مرادشان مقولات فلسفی است.

باید توجه داشت که نقل علوم عقلی و نقلی از زبانهای ملل دیگر خاصه یونانی به عربی تقلید بی‌تصرف و نسخه برداری و اقتباس و دنباله‌روی مطلق نبود، بلکه دانشمندان اسلامی که در پرتو تعالیم اسلام اعتماد بنفس یافته بودند بدون هیچ گونه شیفتگی و خود باختگی علوم و دانشها را از ملل دیگر جذب کرده به صورت ارگانیک هضم کردند. هر چند در این جریان انتقال فرهنگی به سبب نبودن زبان مشترک و اصطلاحات و واژه‌های مورد توافق مشکلات بزرگی روی نمود، خلافت دانشمندانی چون فارابی و ابن سینا این نقیصه را جبران کرد و از تلفیق و ترکیب علوم بیگانه با فرهنگ و تمدن اسلامی در کلیه حوزه‌ها و رشته‌های علمی منظومه‌های گرانقدری پدید آمد که در شکوفاتر شدن تمدن بشری نقش مؤثری داشت.

فلاسفه اسلامی خاصه ابن سینا، از اختلاط فلسفه یونانی و تعالیم اسلامی، نظام فلسفی نضج یافته و بالغی عرضه داشتند که آمیزه‌ای از افکار فلسفی افلاطون و ارسطو و نوافلاطونیان اسکندریه و عرفای مشرق زمین بود. ولی سهم ارسطو، بنیان‌گذار مکتب مشاء، در این نظام فلسفی بیش از دیگران بود، و به همین جهت، نحله فلسفی ابن سینا، به نام

حکمت مشاء خوانده شد. حکمت مشاء بعدها از طرف غزالی و ابوالبرکات بغدادی و امام فخر رازی مورد نقادی قرار گرفت تا اینکه شیخ شهاب‌الدین سهروردی از تلفیق آثار حکمای ایران باستان و افکار افلاطون و رواقیان و نوافلاطونیان مکتب اشراق را که صبغه افلاطونی داشت پی‌ریزی کرد.

از این زمان تا دوره صدرالدین شیرازی معروف به ملاصدرا به‌رغم ظهور حکمای بزرگی چون خواجه نصیرالدین طوسی و جلال‌الدین دوانی و صدرالدین دشتکی و محقق داماد، مکتب فلسفی جدیدی پدید نیامد تا آنکه ملاصدرا نظام فلسفی تازه‌ای را تحت عنوان حکمت متعالیه ایجاد کرد که آمیزه‌ای است از مکاتب مشاء و اشراق و مکاشفات عرفانی.

کتاب حاضر حاوی مهمترین و برجسته‌ترین آراء حکما و متکلمان اسلامی تا زمان ابن‌خلدون است. نویسنده به‌علت آشنایی با مکاتب فلسفی مشرق و مغرب با روش تطبیقی به تبیین محتوای عقاید فلاسفه اسلامی پرداخته و باید گفت که در این بررسی بخوبی از عهده اثبات این امر برآمده است که در بسیاری از مسائل بزرگ و دشوار فلسفه که تا امروز مورد عنایت خاص فیلسوفان غربی است، فضل تقدم با حکما و متکلمان اسلامی بوده است. البته قصد نویسنده تألیف تاریخ جامع فلسفه اسلامی نبوده، لیکن روش بررسی و نگارش مطالب سازگاری دارد و در عرصه اکتشافات علمی می‌تواند راهگشای دانشمندان دیگر باشد.

در مورد ترجمه کتاب چند نکته شایان ذکر است: اولاً در مواردی که نویسنده به آیات و احادیث استناد کرده است، اصل مستندات را (همراه با ترجمه فارسی) آورده‌ایم. ثانیاً برای رعایت امانت و حصول اطمینان از صحت سخنانی که نویسنده از قول حکما و متکلمین نقل کرده است، به ماخذ اصلی مراجعه کرده‌ایم و هر جا لازم دیده‌ایم حتی توضیح بیشتری نیز از همان منابع آورده‌ایم تا خواننده بهتر به مقصود پی ببرد و همچنین از اشتباه و التباس در زمینه مفاهیم پرهیز گردد. ثالثاً از آنجا که برای دلالت بر کلیه معانی و مفاهیمی که در کتاب مورد بحث قرار گرفته، مصطلحات اصیل و جا افتاده در فلسفه اسلامی موجود بوده است از واژه‌سازی دوری جسته‌ایم تا هم از خلط و آشفتگی اجتناب شود و هم



پژوهندگان جوانتر بیشتر با زبان و بیان فلسفی دانشمندان خودمان بتدریج آشنا شوند و فلسفه تطبیقی رفته رفته بر بنیادی متین استوار گردد و علاقمندان به حکمت قدیم و جدید بهتر زبان یکدیگر را دریابند.

**سید مصطفی محقق داماد**

قاسمان ۱۳۶۸

## پیشگفتار

این کتاب که سهم بسزایی در غنای آثار نوشته شده در پاکستان دارد، تألیف آقای سعید شیخ، استاد فلسفه در کالج دولتی لاهور است که بیش از یک دهه در فلسفه اسلامی سابقه تدریس دارد. به نظر من، آقای سعید شیخ برای تألیف رساله تحقیقی کوتاهی در خصوص تفکر اسلامی حقاً شخصی واجد صلاحیت است.

حدود یک سوم کتاب به ارائه شرحی درباره چهار نهضت شاخص فلسفی اوایل قرون وسطی - یعنی مکاتب معتزله و اشاعره و تصوف و اخوان الصفا - اختصاص دارد و بقیه کتاب به شرح عقاید گروهی از متفکران می‌پردازد که در همان عصر عنوان «فیلسوف» داشته‌اند، یعنی متفکران متأثر از فلسفه یونانی.

خود من تاکنون شرحی به این سلاست و دقت که آقای سعید شیخ درباره هر نحله فلسفی و هر متفکر نگاشته‌است در هیچ تاریخ مختصری راجع به فلسفه اسلامی ندیده‌ام.

کتاب شامل کتابنامه‌ای جامع و حواشی مفید و فهرستی تفصیلی است که بی‌تردید برای کسانی که در فلسفه تحقیق می‌کنند و به مطالعات اسلامی اشتغال دارند و عموم خوانندگانسی که مایلند مطالعات خود را در زمینه تفکر اسلامی گسترش بخشند بسیار

سودمند است.

چون از این اثر آقای سعید شیخ می‌توان به‌عنوان کتاب درسی ممتازی استفاده کرد، مدرسین و دانشجویان کالجها و دانشگاه‌هایی که فلسفه و تحقیقات اسلامی جزو مواد درسی آنهاست دین بزرگی به آقای سعید شیخ دارند.

م.م. شریف

## دیباچه

اثر حاضر اساساً محصول یادداشت‌های خصوصی مؤلف است که در سال ۱۹۵۲ به اکمال رسید و بعدها به مدت چند سال مبنای تدریس در زمینه تاریخ فلسفه اسلامی قرار گرفت... گرچه بنا به توصیه کمیسیون آموزش ملی، تدریس فلسفه اسلامی برای دانشجویان دوره لیسانس در بسیاری از دانشگاه‌های پاکستان در برنامه درسی گنجانیده شده است، لکن کتاب به قدر کفایت در این زمینه در دسترس نیست، در حالی که مدرسان و دانشجویان همواره طالب چنین کتابهایی بوده‌اند. این رساله فی الواقع اقدام ناچیزی است جهت رفع این نیاز، گرچه برای دیگران نیز می‌تواند مفید فایده باشد.

نویسنده کتاب ادعا ندارد که ابداعی کرده است. من مکرر به آثار گرانبهای خاورشناسان فاضل و سایر دانشمندان معتبر مراجعه کرده‌ام و از نظریاتشان فراوان سود جست‌ه‌ام که این امر در پانوشتها مشهود است، و میل دارم به دین خود به آنها کاملاً اذعان کنم.

لازم است بیفزایم که اگرچه به‌طور وسیع از نظریات خاورشناسان در خصوص فلسفه اسلامی بهره جست‌ه‌ام، ولی نظریات آنان را بی‌چون و چرا قبول نکرده‌ام. در بسیاری از قسمتهای کتاب

تلویحاً با این نظریه به مخالفت برخاسته‌ام که فلسفه اسلامی صرفاً عناصر ناجور و ناسازگار را کنار هم گذاشته و موفق نشده‌است بنایی نو بر پا دارد و فلاسفه اسلامی فقط به تقلید بی‌تصرف از فلسفه یونان پرداخته‌اند و نتوانسته‌اند خلاقیتی در جذب آن به‌ظهور رسانند. اعتقاد راسخ من همواره این بوده است که فلاسفه اسلامی در اقدام دلیرانه خود در ایجاد سازگاری میان ربوبیت و بشریت، یعنی هماهنگ کردن اصول دین اسلام با سوابق و سنن فلسفی و علمی محیط فرهنگی خویش، نسبت به بسیاری امور بصیرت تازه پیدا کرده‌اند و در زمینه تفکر دینی-فلسفی به پیشرفتهایی نو نائل آمده‌اند. عبث است که نوآوری فلاسفه اسلامی و اندیشه بارور و خدمات آنان را به‌دانش بشر، نادیده یا دست‌کم بگیریم. موارد عدیده قرابت افکار فلاسفه اسلامی با فلسفه جدید و حتی فلسفه معاصر، دلیل بارز این امر است. در شروحي که درباره منظومه فکری فارابی و ابن‌سینا و غزالی و ابن‌خلدون و دیگران در این کتاب نگاشته‌ام همواره صریحاً متذکر شده‌ام که در زمینه‌هایی مانند شك دستوری دکارت و حکم او به اینکه «می‌اندیشم پس هستم»<sup>۱</sup> و اصالت معنا (یا ایده‌آلیسم) اسپینوزا و اصالت سبب<sup>۲</sup> پیروان دکارت و هماهنگی پیشین‌بنیاد<sup>۳</sup> لایب‌نیتس و مسائل جدلی‌الطرفین<sup>۴</sup> عقل محض در کانت و لادری‌گری متافیزیکی او و همه معقول‌انگاری<sup>۵</sup> هگل و نظریه او درباره مثال مطلق و انکار علیت توسط هیوم و حتی نظریه تکامل خلاق برگسون

1. cogito ergo sum

2. occasionalism

3. pre-established harmony

4. antinomies

5. panlogism

و عقاید اهل مکتب تحصیل منطقی<sup>۱</sup>، فضل تقدم با متفکران اسلامی یاد شده بوده است. در کلیه موارد کسانی که طالب مطالعات گسترده تر باشند، می توانند به آثاری که در حواشی از آنها نام برده ایم، مراجعه کنند...

در خاتمه بر خود فرض می دانم که از پروفیسور م. م. شریف عمیقاً سپاسگزاری کنم، زیرا بدون ترغیب و توجه مداوم ایشان چه بسا این کتاب هنوز هم به زیور طبع آراسته نبود.

م. سعید شیخ  
لاهور



## دیباچه چاپ دوم

در چاپ دوم، محتوای اصلی کتاب تغییر عمده‌ای نکرده، مگر در پاره‌ای موارد، آنهم به صورت اصلاحاتی جزئی. برای همگام ساختن کتاب با جدیدترین تحقیقات، عنوانهای تازه‌ای بر کتابنامه افزوده شد و این بار، برای اینکه امکان استفاده بیشتر خوانندگان بطور اعم و دانشجویان و محققان بطور اخص فراهم شود، هر عنوان بطور جداگانه فهرست شد. پانوشته‌ها نیز برای سهولت مراجعه، ذیل هر صفحه آورده شد.

جای خوشنودی است که این کتاب به طور روز افزون در دانشگاه‌های مختلف پاکستان مورد استفاده قرار گرفته است، و بی‌شک این امر نشان دهنده توجه بی‌دریغ مدرسان فلسفه اسلامی است به این کتاب. ولی معرفی این اثر به دانش پژوهان خارجی مرهون شیخ محمد اشرف است که تا این زمان بیش از يك قرن خالصانه در ترویج علوم اسلامی در سراسر جهان کوشا بوده است. خوشنودم که ایشان انتشار این اثر را شخصاً تقبل کردند. از اهتمام ایشان در انتشار چاپ دوم با کیفیت مناسب‌تر - هم از حیث مرغوبیت کاغذ و هم از جهت ظرافت چاپ - صمیمانه سپاسگزارم.

همچنین از دوست و همکار پیشین خود آقای محمد اشرف‌دار،



دبیر مؤسسه فرهنگ اسلامی، لاهور، بخاطر توجه مستمر و یاری ایشان در انجام پذیرفتن چاپ دوم این کتاب بی اندازه سپاسگزارم.

م. سعید شیخ

هر چند مکتب اعتزال، همچون دیگر مکاتب و نحله‌ها در اسلام، در اواخر دورهٔ اصحاب رسول اکرم (ص) بوجود آمد، لکن می‌توان ریشهٔ اصلی آن را در زمانی پیشتر یافت. در زمان خود پیامبر اکرم، اسلام مرکب از اصولی ساده و کلی بود. این سادگی مرام تا مدتی بعد از ایشان نیز ادامه یافت. جنگهای مسلمانان با رومیان و ایرانیان به فاصله کوتاهی پس از مرگ رسول الله (ص) روی داد و نیروهای مادی و ذهنی عربها را کاملاً به خود مشغول داشت. بعلاوه مسلمین در آغاز، آنقدر سرگرم اشاعهٔ ایمان بودند، که چندان فرصتی برای روی آوردن به مباحثات انتزاعی در خصوص اعتقادیات نداشتند. با این همه، حتی در آن هنگام هم گروهی از اصحاب که با جنگ و امور نظامی سر و کار چندانی نداشتند، از فراغت کافی جهت مطالعات کلامی و سایر فعالیت‌های علمی برخوردار بودند. غرض آن دسته از اصحاب است که به «اصحاب صفه» معروفند. اگر چه این گروه عموماً بکار بستن بی‌قید و شرط عقل و استدلال را در مسائل دینی جایز نمی‌دانستند، اما در موارد لزوم، برای آشکار ساختن نتایج مترتب بر احکام دینی در پرتو عقل و استدلال اهتمام

می نمودند. در این زمینه نابجا نیست از افرادی مانند علی (ع)، ابن مسعود، عایشه، معاذ بن جبل نیز نام برد. اینها بودند که زمینه مکتب اعتزال را فراهم ساختند.

طبیعی بود که با پیشرفت فرهنگ اسلامی در متصرفات رو به گسترش مسلمانان، مسائل مختلف ظاهر شود و مکتبهای جدید فکری بوجود آید. لازم به ذکر است که تنها مکتبها و نحلههایی اهمیت پیدا کردند که ریشه سیاسی مشخصی داشتند. نمونه این امر، ریشه خوارج و منشأ تشیع است. بعدها نیز اهل مکتب قدریه که بنیانگذار واقعی مکتب اعتزال بودند، تحولات سیاسی روز را اساس کار خویش قرار دادند.

اولین کسی که جرأت اعلام نظریه قدریه را به خود داد معبدالجهنی بود. وی در اوایل روزگار بنی امیه زندگی می کرد و آن ایام دوران قساوت بود و تعقیب و آزار و خونریزیهای بی رحمانه ای در بلاد اسلام برای استوار کردن سلطه بنی امیه. در نتیجه، نوعی احساس خشم و نفرت عمومی در میان مردم وجود داشت. عربهای آزادی خواه نمی توانستند به راحتی چنین امور را تحمل کنند و از مقامات دولتی پاسخهایی برای سؤالات زیر مطالبه می کردند.

- چرا به اینگونه اعمال وحشیانه دست می زنید؟

- آیا اینها همه خلاف روح اسلام نیست؟

- مگر شما مسلمان نیستید؟

مقامات حکومتی تا می توانستند تظاهر به بیگناهی می کردند و پاسخ می دادند: ما مسؤول آنچه انجام می دهیم نیستیم؛ همه کارها را

خداوند می‌کند؛ خیر و شر به دست اوست.

به روایت مورخان، معبدالجهنی با عطاء بن یاسر، یکی از اصحابش، روزی نزد حسن بصری که شخصیتی مذهبی و صاحب نام بود رفت و گفت «ای اباسعید، این فرمانروایان خون مسلمانان را می‌ریزند و کارهای اسف‌انگیز می‌کنند و می‌گویند کارهایشان به حکم خداوند است.»

حسن بصری پاسخ داد «آنان دشمنان خدایند و دروغ می‌گویند.»

بنا بر این، اولین نظریه نخستین پیروان معتزله این بود که: «بشر مسؤول افعال بد خویش است؛ اینگونه اعمال نباید به خدا منتسب گردد.» این نظریه به اصل قد معروف گردید، و از این رو نخستین معتزله به قدریون موسوم شدند. به همان دلیل به آنان عدلیون یعنی قائلان به عدالت خداوند نیز می‌گفتند، زیرا معتقد بودند که عدل الهی تنها در صورتی شامل حال بنده می‌شود که بشر مسؤول اعمال خویش دانسته شود. معبدالجهنی این عقاید را آشکارا به مردم تبلیغ می‌کرد و به این سبب حجاج وی را در سال ۸۰ هـ / ۶۹۹ م. به فرمان خلیفه عبدالملک اعدام کرد.

بعد از معبدالجهنی، شخصی قبطی که او را غیلان دمشقی می‌نامیدند، شروع به تبلیغ عقایدی مشابه کرد و بعلاوه امر به معروف و نهی از منکر را تکلیف هر مسلمان بشمار آورد. آنچه غیلان بدین ترتیب افزوده بود آشکارا مزاحم ادامه حاکمیت بنی‌امیه بود و خطری برای آن محسوب می‌شد. بنا بر این، هشام بن عبدالملک همینکه

در ۱۰۵هـ. / ۷۲۳م. بر اریکه خلافت نشست، غیلان را به قتل رسانید. مرگ معبد و غیلان موجب قوام هدف آنان شد. تعلیمات ایشان رواج یافت و نفوذ روزافزون پیدا کرد و هزاران نفر عقاید معتزله را پذیرفتند. در همین ایام، دو شخصیت بسیار مهم در يك سال متولد شدند (۸۰هـ. / ۶۹۹م.) و همچون دو ستاره در افق مکتب معتزله درخشیدن گرفتند. یکی واصل بن عطا بود و دیگری عمرو بن عبید که هر دو شاگرد حسن بصری بودند که در مسجد بصره تدریس می کرد. روزی هنگامی که حسن مشغول بحث درباره بعضی مسائل با شاگردان خود بود، شخصی به حضور وی آمد و سؤالی درباره مشاجرات میان مرجئه و وعیدیه با وی مطرح ساخت. دسته اول معتقد بودند که مرتکبین گناه کبیره بایستی مسلمان محسوب گردند نه کافر و امر آنان به خدا واکذار گردد. گروه دوم با تأکید و اشاره به نواهی مندرج در قرآن بر آن بودند که مرتکب گناه کبیره بنا به ماهیت عمل خود، از راه راست منحرف گردیده است، و لذا ممکن نیست مؤمن محسوب شود. قبل از آنکه حسن بصری بتواند پاسخی بدهد، معلوم نیست عمرو یا واصل اقدام به ارائه این طریقه وسطی نمود (امر بین الامرین) که چنین شخصی نه مؤمن است و نه کافر. حسن از این پاسخ روی در هم کشید و گفت «اعتزل عنا»، یعنی از ما دوری گزینید. پس واصل و عمرو حلقه استاد را ترك گفتند و به زاویه دیگر مسجد رفتند و تعلیم عقاید خویش را آغاز کردند. آنان که گرد ایشان جمع شدند، از آن پس معتزله نام گرفتند<sup>۱</sup>.

۱- گرچه این توضیح جهت تبیین منشأ نام معتزله که در میان اهل —

بیشتر پیشرفت و اعتلای مکتب اعتزال مرهون واصل بن عطا و عمرو بن عبید است که هاله‌ای چشمگیر از فضل و دانش دورشان حلقه زده بود و علاوه بر نظریه قدر و عدل، معتقداتشان را به بسیاری وجوه مهم و ظریف دیگر نیز صورت‌بندی می‌کردند. در نتیجه قوت و اعتبار آن مکتب آنچنان بالا گرفت که توجه دربار را به خود جلب کرد. یزید بن ولید علناً از مکتب معتزله حمایت می‌کرد و در دوره حکومت وی، هر چند کوتاه بود، این مکتب بر دیگر مکاتب برتری یافت. پس از سقوط خلافت اموی در سال ۱۳۲هـ./ ۷۴۹م. مکتب اعتزال در نزد عباسیان کاملاً با اقبال روبرو شد. دومین خلیفه عباسی، منصور، با عمرو بن عبید از روزهای کودکی دوست و همشاگردی بود. منصور، تقوا و دانش عمرو بن عبید را ارج می‌نهاد و سوگنامه‌ای به مناسبت مرگ وی نوشت که شاید تنها نمونه مرثیه در تاریخ اسلام باشد که در مرگ دانشمندی بزرگ از قلم یکی از سلاطین جاری شده است. در دوره حکومت وی، مکتب اعتزال

---

حدیث متداول است از لحاظ تاریخی بی‌پایه نیست، غرض اساسی جدا کردن اهل اعتزال از جمیع متکلمین متشرع پیرو حسن بصری و داغ رفض زدن بر پيشانی معتزله می‌باشد. بایستی توجه داشت که معتزله به این لقب خود مباحثات می‌کردند و بدیهی است چنانچه عنوان مزبور صرفاً مجین رفض می‌بود، به آن نمی‌بالیدند. مسعودی (متوفی حدود سال ۳۴۶هـ./ ۹۵۷م.) که خود معتزلی بوده در دائرة المعارف تاریخی و جغرافیایی خویش به نام مروج الذهب نوشته است که معتزله اساساً به لحاظ عقیده به اصل «منزلة بین المنزلتین» - یعنی موضعی واسط بین اعتقاد و عدم اعتقاد - به این نام شهره شدند و به موجب آن، از معتقدات مرجئه و وعیدیه در مسأله مسلمان مرتکب گناه کبیره، دوری جستند. رجوع شود به مروج الذهب تألیف مسعودی، تصحیح باربیه دو منار (Barbier de Meynard)، پاریس، ۷۷-۱۸۶۱، مجلد ششم، صفحه ۲۲.

توانست از تمامی موانع در راه پیشرفت خود رهایی یابد. واصل بن عطا افرادی را جهت تبلیغ عقاید معتزله به نواحی مختلف بلاد اسلام اعزام کرد. عبدالله بن حرث به مصر فرستاده شد، حفص بن سالم به خراسان، ایوب به جزیره، حسن بن زکوان به کوفه و عثمان طویل به ارمنستان.

مکتب اعتزال به هر جا که رسوخ می کرد با استقبال گرم مواجه می شد.<sup>۱</sup> در این میان، تحولات دیگری نیز صورت می گرفت که به این مکتب علو و رقاء و موقعیت برجسته ای در عالم اسلام می داد. نظر به اینکه امپراطوری منصور استقرار یافته بود لذا وی به توسعه هنرها و علوم همت گماشت، و دستور داد هر گونه کتابی که در فلسفه و علم به زبان سانسکریت، فارسی، سریانی و یونانی در دسترس باشد به عربی ترجمه شود. اینگونه ترجمه ها که تحت حمایت دربار خلافت انجام می شد، تا حد زیادی تحقیق در فلسفه و علم را ترغیب می کرد. یهودیان و مسیحیان و زرتشتیان و غیره به طرح بعضی اشکالات فلسفی به اصول اعتقادی پرداختند و حتی به خود اجازه دادند به انتقاد از اسلام مبادرت ورزند. منصور بردبارتر از آن بود که اجازه دهد با شمشیر از اینگونه حملات علیه اسلام جلوگیری بعمل آورند و مباحثه و استدلال را کاملاً آزاد گذارد. متکلمین متشرع و اهل حدیث با غیر مسلمانان به مباحثات عقلی پرداختند، لیکن حربه های اعتقادی و تعبدی در اینگونه مباحث مؤثر نمی افتاد و

۱. رجوع شود به اثر شبلی نعمانی تحت عنوان مقالات شبلی، مطبعة معارف، اعظم گر ۵۱۳۷۵/۱۹۵۵ م، مجلد پنجم، صفحه ۱۲.

آنان مجبور بودند برای حفظ آبرو عقب نشینی کنند. در این لحظه حساس، معتزله به یاری اسلام برخاستند و مجهز به حربه‌های عقل و مجادله، دلایل غیر مسلمین را درهم کوبیدند و آنان را ساکت ساختند. این موضوع اعتبار معتزله را بالا برد و بعضی از برجسته‌ترین فضلا پیرو نظریه‌های آنان گردیدند.

بعدها معتزلیان ارج و احترام شایان در دربار مأمون کسب کردند. دو نفر از معتزلیان بزرگ، ابوالهذیل علاف، و نظام، معلمان خاص مأمون بودند و او به آنان بسیار قدر می‌گذاشت. در مورد ابوالهذیل، مأمون همواره می‌گفت «او آنچنان به هنر جدل محیط است که ابر بر سر مردمان<sup>۱</sup>».

مأمون بسیار علاقه‌مند بود که مباحثات میان مردم هوادار ادیان مختلف را بشنود و به آنان آزادی کامل عقیده و سخن اعطا می‌کرد. در تمام اینگونه مباحثات و منازعات مذهبی این معتزله بودند که پیروز می‌شدند و از این رهگذر مقام خود را به عنوان حامیان اسلام تسجیل می‌کردند.

دو خلیفه عباسی پس از مأمون، یعنی معتصم و واثق، حمایت کامل قلبی خود را به طرف معتزله منعطف ساختند. شخصیت بزرگی چون قاضی احمد بن داود، که مدافع جانانه مکتب معتزله بود نفوذ تام در دربار معتصم و واثق داشت و لذا مکتب معتزله چیرگی بی‌سابقه‌ای تحت حمایت این مرد بزرگ کسب کرد. آخرین شخصیت قابل ذکر، الجبایی است که با او، این نهضت عقلی در



اسلام قرون وسطی به اوج خود می‌رسد.

مکتب معتزله، اساساً حرکتی بود برای توجیه عقلی عقاید دینی. معتزلیان اغلب متفکرانی مستقل بودند و نسبت به مسائل فلسفی و مذهبی نظریاتی فردی و خاص خویش ابراز می‌داشتند. ما در این جا بعضی از عقاید اصلی آنان را بررسی و از اختلاف نظرهای شخصی و جزئیات غیر مهم چشم‌پوشی می‌کنیم.

به نظر ابوالحسین خیاط، یکی از بزرگان معتزله، برای این مکتب پنج اصل اساسی وجود دارد که هر فرد که مدعی است معتزلی است باید به تمام معنی به آنها معتقد باشد: ۱. توحید الهی ۲. عدل الهی ۳. الوعد و الوعد ۴. المنزلة بین المنزلتين ۵. امر بالمعروف و نهی عن المنکر.

می‌توان گفت که دو اصل اعتقادی نخستین در مکتب معتزله بیش از مابقی جنبه محوری داشت، تا آنجا که آنان خودشان را «اهل توحید و عدل» می‌نامیدند.

۱. توحید الهی: اگر چه مسلمانان در اعتقاد راسخشان نسبت به توحید خداوند ممتاز شناخته شده‌اند، مع ذلك معتزلیان، موحدینی تمام عیار خوانده می‌شدند، زیرا از مفهوم وحدانیت ایزدی آنچنان مثال و آرمانی ساخته بودند که تقریباً آن را به یکی از مجردات فلسفی مبدل کرده بودند.

معتزلیان بخصوص امور چهارگانه زیر را مطرح می‌کردند، که هر يك از جهت مهمی با مسأله توحید مرتبط است:

الف. رابطه صفات خداوند با ذات او،

قرآن خداوند را علیم و قادر و حی توصیف کرده است. متشرعه، بخصوص گروه صفاتیّه، معتقد بودند که ظواهر آیات دال بر آن است که خداوند دارای صفاتی از قبیل علم و قدرت و حیات و غیره می باشد. معتزله به این نظر معترض بوده می گفتند که خداوند واحد است و توصیف صفاتش بدین گونه، انتساب کثرت بر اوست. نگرانی عمیق معتزلیان این بود که مبدا این صفات جوهریت پیدا کنند و جدا از ذات الهی ملحوظ شوند، که در آن صورت به شرك منتهی می گردد. معتزله صفات الهی نظیر علم و قدرت و حیات را با این بیان تعبیر می کردند که خدا می داند، می تواند، می زید و امثال اینها، یعنی فی ذاتّه چنین است نه این که واجد صفات علم و قدرت و حیات، جدا از ذاتش باشد.

نظام، معلم مأمون، تأکید می کرد که صفات جزء ذات خدا نیستند بلکه عین ذات اویند. از این رو خدا قادر است به قدرتی که عین ذات اوست نه در ذات او. و او عالم است به علمی که عین ذات اوست نه در ذات او. ولی این تعبیر، ظاهراً وجه تمایزی در نحوه بیان مطلب محسوب می گردد.

بعضی از معتزلیان معتقد بودند که این صفات باید به نحو سلبی ملحوظ گردد، یعنی ممکن نیست هیچ صفت ثبوتی برای خداوند اثبات شود، زیرا که به وحدت مطلق خدا خدشه وارد می سازد و بدان معنا خواهد بود که ذات خدا ترکیبی از موضوع و محمول است، در حالی که خدا واحد است در مجردترین و مطلق ترین مفهوم آن.

سرانجام معتزلیها نیز همانند پیروان هگل، خدا را به وحدت مطلق، معرای از هر گونه وصف، رسانیدند. این برداشت خشک از وحدت، نمی توانست متشرعه را که به چیزی جز يك خدای متشخص نمی اندیشیدند، اقناع کند.

كل مسأله رابطه صفات خدا با ذاتش معضله ای است ساخته معتزلیان و فی نفسه مسأله ای غیر قابل حل و مافوق حد ادراك بشری که تنها وحی مدعی هدایت ما به ادراك آن است.<sup>۱</sup>

۱. در مورد صفات الهی معتزله صاحب عقیده واحدی نیستند، بلکه آراء گوناگونی از آنان ابراز گردیده که قاضی عبدالجبار معتزلی در کتاب شرح الاصول الخمسه را آورده است. معروف ترین آنها دو نظریه است که بترتیب یکی از ابوعلی و ابوهاشم جبایی و دیگری از ابوالهذیل علاف است. قاضی عبدالجبار چنین می گوید:

قال شيخنا ابوعلی: انه تعالى يستحق هذه الصفات الاربع (القدرة، العلم، الحياة، الوجود) لذاته و قال شيخنا ابوهاشم: يستحق هذه الصفات لا هو عليه فسی ذاته، و مفاد كلام الشيخين: ان الله سبحانه عالم، قادر، حی، بنفسه لا يعلم و قدرة و حياة و هواء هم المعروفون بنفاة الصفات. (شرح الاصول الخمسه، ص ۱۸۲)

ترجمه: استاد ما ابوعلی گفته است: خداوند متعال مستحق این صفات چهارگانه (قدرت، علم، حیات، وجود) لذاته است. و استاد ما ابوهاشم گفته: خداوند مستحق این صفات است بهمانچه در ذات آنچنان است، و مفاد كلام هر دو این است که خداوند سبحانه، عالم، قادر، حی است به ذات خویش نه به علم و قدرت و حیات. اینان کسانی هستند که به نفی کنندگان صفات معروفند.

نظریه فوق به نظریه «نیابت» مشهور است. چنانکه حاجی سبزواری گوید: الاشعری باز دیاد قائله - و قال بالنیابة المعتزله. یعنی، اشعری به زیادت صفات بر ذات قائل است و معتزلی قائل به نیابت است. منظور از نیابت این است که ذات باری نایب از صفات است، بدین معنی که آثار صفات مترتب بر ذات باری است هر چند که صفات در ذات موجود نیست، مثل آنکه خاصیت علم اتقان فعل است. این خاصیت بر ذات باری مترتب است ←

ب. حدوث و قدم قرآن،

مسلمانان نسبت به قرآن مجید احساس اعجاب و احترام و هیبت بی حد و حصر می کنند. در نظر آنان، در قرآن، خدا با پیامبرش سخن می گوید و کلمات آن عیناً کلمات خداوند است و از این روست که قرآن، کلام آسمانی یا کلام الله نیز نامیده می شود. اما تقدس مسلمین از این هم فراتر می رود و معتقدند که قرآن حادث نیست و از ازل با خداوند است. لکن وحی خداوند به پیامبر یک امر حادث در زمان است. متشرعین از قرآن در تأیید نظریه خود به این عبارت شاهد می آوردند که خدا همه چیز را با کلمه «کن» (یعنی «باش») آفرید، اما این کلمه خود نمی تواند مخلوق باشد چه آنکه لازم می آید که یک کلمه مخلوق، خالق نیز باشد. بنا بر این، کلمه خدا، یعنی کلام الله یا قرآن، غیر مخلوق است. مضافاً اینکه در قرآن مجید در یکی از آیات آمده «خلقت و امر خاص اوست.<sup>۱</sup>» - امر در اینجا

بی آنکه صفت علم در باری تعالی موجود باشد.

نظریه دیگر توسط ابوالهذیل علاف مطرح گردیده. نص عبارت وی چنین است: هو عالم بعلم هو، هو قادر بقدره هی، هو وحی بحیة هی (همان کتساب، ص ۱۸۳). هر چند بعضی از معتزلیان سعی کرده اند که میان این دو نظریه هماهنگی برقرار سازند ولی تفاوت میان آن دو کاملاً روشن است. نظریه نخستین هر گونه صفتی را از ذات باری نفی می کند و ذات خداوند را نائب صفات می داند ولی ابوالهذیل معتقد است که خداوند سبحان موصوف به این صفات است، یعنی قادر است با قدرت و عالم است با علم، اما صفات مزبوره در مقام وجود و عینیت از ذات جدا نیست و بلکه متحد با ذات می باشد. امامیه با الهام از روایات وارده از سوی اهل بیت عثرت علیهم السلام نظریه ابوالهذیل را تأیید کرده اند. (مترجم)

۱. الاله الخلق والامر. (سورة الاعراف، آیه ۵۴). (مترجم)

علی‌الظاهر غیر از خلق، یعنی غیر مخلوق است. اما امرالله مطمئناً از کلمات اوست. از این رو کلام‌الله، یعنی قرآن، غیر مخلوق است. اما معتزلیان با تمسک به اینکه تنها وجود ازلی، خداوند است، بشدت از لیت قرآن را تکذیب می‌کردند. به عقیده آنان، کسانی که به قدم و غیر مخلوق بودن قرآن عقیده دارند و آن را همسان خدا ازلی می‌دانند، خود را به ورطه ثنویت در انداخته و از این رهگذر به دامن شرک افتاده‌اند.

ج. امکان رؤیت خداوند

تمام فلاسفه مدرسی مسلمان، اعم از معتزلیان و متشرعه، قائل به این بوده‌اند که خیراعلی<sup>۱</sup> در زندگی آدمی، رؤیت صادقانه خداست. اما آنان در ماهیت این رؤیت با هم اختلاف کرده‌اند. معتزلیان در اینکه خدا با چشم سر، نه در این جهان قابل رؤیت است و نه در جهان آخرت، اتفاق نظر دارند، زیرا می‌گویند خدا وراء زمان و مکان است. ابوالهذیل و اکثر معتزلیان دیگر معتقد بودند که خدا را فقط می‌توان با چشم دل دید، یعنی ما با قلبمان به معرفت او می‌رسیم. دلایلی را که آنان در تأیید نظر خود اقامه کرده‌اند، می‌توان تحت عناوین زیر طبقه‌بندی کرد.

ادل. دلیل اذ قرآن

۱. «او را چشمها درک نمی‌کنند ولی او همه بینندگان را درک می‌کند» (سوره ۶ آیه ۱۰۳). این آیه، به نظر آنان از عموماًت<sup>۲</sup> است

1. summum bonum

۲. لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار.

3. of general application

و به معنای آنست که چشم سر خدا را نمی بیند، نه در این دنیا و نه در آخرت.

۲. «تو مرا هرگز نخواهی دید». این سخن را خداوند با نفی مؤکد در پاسخ موسی گفت آنگاه که او درخواست کرد «خدای من، خود را به من آشکار بنما که تو را مشاهده کنم» (سوره ۷، آیه ۱۴۳).

۳. «آنان درخواستی بالاتر از موسی کردند که گفتند خدا را به ما آشکار بنما پس آنان را به سبب تقاضایشان صاعقه سوزان در گرفت» (سوره ۴، آیه ۱۵۳)۲.

اگر امت موسی امر ممکن از خداوند درخواست کرده بودند نمی بایستی خطاکار نامیده شوند و در نتیجه با طوفانی از صاعقه روبرو گردند.

دوم. دلیل اذ نودشناسی (اپتیک)

معتزلیان معتقد بودند که برای رؤیت یک شیء، شرایط زیر لازم است:

۱. شخص باید دارای باصرة سالم باشد.
۲. موضوع رؤیت باید در جلو یا مقابل چشم باشد، درست همانگونه که برای اینکه شیئی در آینه منعکس شود، باید در برابر آن باشد.

---

۱. قال رب ارنی انظر الیک قال لن ترینی.  
 ۲. فقد سالوا موسی اکبر من ذلک فقالوا ارنالله جهره فاخذتهم الصاعقه بظلمهم.

۳. شیء نباید از چشم زیادی دور باشد.
۴. شیء همچنین نباید بیش از حد نزدیک چشم باشد.
۵. شیء نباید آنچنان لطیف یا رقیق باشد که به چشم نیاید، به عبارت دیگر باید دارای رنگ و تکاثف کافی باشد. به نظر معتزله، از آنجا که شرایط فوق الذکر در مورد خدا به عنوان شیء موضوع رویت صادق نیست، لذا او با چشم سر قابل رویت نیست.

#### سوم. دلیل از حدیث

در مورد این گفتار منسوب به پیامبر که «خدا را خواهید دید همانگونه که بدر را می بینید بنحوی که بین خود اختلاف نکنید» (ترمذی)<sup>۱</sup>؛ معتزله گفته اند که حدیث مذکور از مقوله آحاد است

۱. متن حدیث فوق به دو گونه نقل شده است:

الف. عن جریر بن عبدالله البجلي قال: كنا جلوساً عند النبي (ص) فنظر الى القمر ليلة البدر فقال: انكم ستعرضون على ربكم فترونه كماترون هذا القمر لاتضامون في رؤيته. (صنن الترمذی با تحقیق احمد محمد شاکر، ج ۴، ص ۶۸۷).

ب. عن ابی هريره قال قال رسول الله (ص) تضامون في رؤية القمر ليلة البدر وتضامون في رؤية الشمس؟ قالوا لا. قال فانكم سترون ربكم كماترون القمر ليلة البدر لاتضامون في رؤيته (همان کتاب، ص ۶۸۸).

کلمه «تضامون» به فتح و ضم تاء و نیز به تشدید میم و تخفیف آن روایت شده است. با تشدید میم از ریشه ضم است یعنی هنگام رؤیت به یکدیگر فشار نمی آورید و با تخفیف میم از ریشه ضیم به معنای ظلم است یعنی هنگام رؤیت به یکدیگر ستم نمی کنید، بطوریکه بعضی ببینند و بعضی دیگر نبینند. (نهایه، ابن اثیر، ج ۳، ص ۱۵۱)

همانطور که ملاحظه می کنید آنچه در متن آمده اندکسی با عبارت حدیث تفاوت دارد. بنظر می رسد نویسنده از کلمه لاتضامون چنین استنباط کرده و مفاد آن را آورده است (مترجم)..

نه متواتر، یعنی از طریق ناقلین غیر متعدد نقل شده و اینگونه احادیث چنانچه معارض نص صریح آیه‌ای از قرآن باشد - مثل «او را چشمها درك نمی‌کنند ولی او همه بینندگان را درك می‌کند» - مردود و غیر قابل پذیرش است. از سوی دیگر، ایشان به گفتاری که از عایشه منقول است، تمسك می‌جستند که به موجب آن وی تردید کرده که حتی پیامبر، خدا را در این جهان دیده باشد و گفته است: «هر کس بگوید رسول الله (ص) خدا را به صورت شخص می‌دیده، دروغ می‌گوید» (بخاری)<sup>۱</sup>.

#### چهارم. تاویل آیات مشبهه قرآن

در قرآن مجید آیات مشبهه عدیده درباره خداوند وجود دارد که بعضی از آنها به این شرح است:

۱. پس منزّه و پاك است خدایی كه ملك و ملكوت هر موجود به دست اوست (۸۳/۳۶)<sup>۲</sup>.

۲. آنچه كه من به دو دست خود آفریدم (۷۵/۳۸)<sup>۳</sup>.

۳. آن زیر چشم ما در جریان است (۱۴/۵۴)<sup>۴</sup>.

۴. و وجه خدای تو با عظمت و جلال باقی خواهد ماند

۱. عن مسروق قال قلت لعائشة رضي الله عنها يا امتهاه هل رأى محمد (ص) ربه فقالت لقد قف شعري مما قلت اين انت من ثلث من حد ثكهن فقد كذب من حدثك ان محمداً (ص) رأى ربه فقد كذب ثم قرأت لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار و هو اللطيف الخبير (صحيح بخاری، ج ۴، ص ۱۴۰)

۲. فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء.

۳. لما خلقت بيدي.

۴. تجري باعيننا.



۱. (۲۷/۵۵).

۵. خدای مهربانی که خود را بر عرش جای داده است  
۲. (۵/۲۰).

۶. می‌بینی فرشتگان را فروگرفتگان از پیرامون عرش تسبیح  
می‌کنند به ستایش پروردگارشان (۷۵/۳۹).<sup>۲</sup>

همانطور که بوضوح از نظریه معتزله در مورد رؤیت صادقانه خداوند مستفاد می‌گردد، ایشان قائل به تأویل تمامی آیات مشبیه قرآنی بودند از قبیل کلمات وجه و دست و چشم خدا، یا قرار گرفتن او بالای عرش، و از آنها صرفاً به استعاره تعبیر می‌نمودند و هر گونه تعبیر تحت‌اللفظ را رد می‌کردند تا توحید مطلق ذات بساری محفوظ بماند و ناگزیر اصل تأویل آیات قرآن را بحساب می‌گرفتند. معتزلیان همچنین معراج جسمانی رسول‌الله (ص) را انکار می‌کردند. آنان مجازات جسمانی در قبر و همینطور «میزان» و «صراط» و سایر تصاویر مربوط به معاد را رد می‌کردند، هر چند که امکان بعث ابدان و بهشت و لذت جسمانی آن و جهنم و عذابهای مادی آن را قبول داشتند.

۲. عدل الهی: متشرعه عقیده داشتند ضرورتی ندارد که خداوند عادل باشد. او آزاد است در آنچه انجام می‌دهد. ماهیت خیر و شر منوط به خواست و اراده خداوند است و بشر صرفاً از طریق احکام الهی می‌تواند به ادراک آنها راه یابد. به نظر آنان به غیر از طریق

۱. و یبقی وجه ربك ذوالجلال والاکرام.

۲. الرحمن علی العرش استوی.

۳. وترى الملائكة حافین من حول العرش یسبحون بحمد ربهم.

وحی، نه الهیات وجود دارد و نه اخلاق. معتزلیان بشدت با این عقیده مخالفت می کردند و بر این نظر بودند که خیر و شر را می توان از طریق فکر و تعقل شناخت و تمیز داد. آنان همانند پیروان کانت اخلاق را مستقل از الهیات می دانستند و بر اعتبار عینی خیر و شر تأکید داشتند.

نظام، خاصه، قاطعاً این معنا را تبلیغ می کرد که خداوند نمی تواند، نه در این جهان و نه در جهان آخرت، با بنده کاری کند که به مصلحت مخلوق یا در راستای عدالت محض نباشد. به نظر او این بدان معنا نیست که خدا نمی خواهد چنین کند، بلکه به این معناست که خدا قدرت چنین کاری را ندارد. بنا بر این چنین می نماید که به عقیده معتزله، شخصیت خداوند بتدریج تحت الشعاع الزامات مطلقه حق قرار می گیرد.

با این حال اشتباه است همانند مك دونالد ادعا کرد که معتزله آنقدر مستغرق در دریافتهای یونانی از قوانین و اصول ثابتۀ حاکم بر جهان شده باشند که این مفهوم در نظر آنان تعالیم حضرت محمد (ص) درباره خدا را به عنوان اراده مطلق و قدرت فائقه حاکم بر کل شیء کنار زده باشد.<sup>۱</sup> این نکته مهم و قابل ملاحظه است که به موجب آیات قرآن، خدا ذاتاً عادل و صادق و بر حق است. معتزله نظریه خود درباره عدل الهی را بر افکار متخذه از یونان بنا نمی نهادند بلکه به تعلیمات قرآن مجید تمسک می جستند. در این خصوص توجه خواننده را ذیلاً<sup>۲</sup> به بعضی از آیات جلب می نماید:

1. D. B. MacDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, London, 1903, pp. 144, 145.

۱. خداوند اراده ندارد که به بندگان ستم کند (۳۱/۴۰).<sup>۱</sup>
  ۲. همانا خداوند به مردم هیچ گونه ستمی نمی کند ولی مردم خودشان ستم می کنند (۴۴/۱۰).<sup>۲</sup>
  ۳. پس ستم کرده نشود نفسی چیزی را و اگر باشد مقدار دانه ای از خردل بیاریم آن را (۴۷/۲۱).<sup>۳</sup>
- معتزله تا حدودی اختیار برای آدمی را مقدمه ضروری اعطای مسؤولیت اخلاقی به وی و عدل الهی می دانستند. آنان همچنین می گفتند که خدا تکلیفی بیش از وسع بشر بر او تحمیل نمی کند. قرآن مجید می گوید «خدا تکلیف نمی کند بر هیچ نفسی مگر به قدر توانش» (۲۸۶/۲).<sup>۴</sup> این مطلب یادآور حکم کانت است که «من می توانم پس ملزم هستم....»
- از آنجا که معتزله از قدریه پیروی می کردند، سخت معتقد به اختیار بشر بودند. به نظر آنان اختیار بشر و عدل الهی بایست توأم باشد. بشر باید در اعمالش مسؤول تلقی شود والا لازم می آید که خدا در مجازات گناهکاران در آخرت عادل نباشد.
- برخی از معتزله استدلال می کردند که کودکان شیرخوار در هیچ حال محکوم به عقاب جهنم نخواهند شد، زیرا هرگز مختار نبوده اند و لذا هیچ مسؤولیتی متوجه آنان نخواهد شد.
۳. بشارت پاداش و وعید عقاب: این اصل با اصل عدل الهی رابطه

۱. و ما الله یزید ظلما للعباد.

۲. ان الله لا یظلم الناس شیئاً و لكن الناس انفسهم یظلمون.

۳. فلا تظلم نفس شیئاً و ان كان مثقال حبة من خردل اتینابها.

۴. لا یکلف الله نفساً الا وسعها.

نزدیک دارد. از آنجا که خدا عادل است، باید گناهکاران را مجازات کند و متقین را در آخرت پاداش دهد. مگر نه این است که خدا در قرآن بشارت پاداش و وعید به عقاب داده است؟

۱. خداوند به مردان و زنان مؤمن وعده بهشت داده است

(۷۲/۹).<sup>۱</sup>

۲. همانا بدان در دوزخ خواهند بود (۸۲/۱۳ و ۱۴).<sup>۲</sup>

۳. هر کس به قدر ذره‌ای کار نیک کرده آن را خواهد دید و

هر کس به اندازه ذره‌ای کار بد کرده آن را خواهد دید (۸/۷/۹۹).<sup>۳</sup>

معتزله می‌گفتند که بر خداوند فرض است که متقین را پاداش دهد و گناهکاران را عقاب نماید و غیر از این امکان پذیر نیست. بالعکس متشرعین علی‌الخصوص اشاعره معتقد بودند که پاداش و عقاب کلاً موهبت‌های الهی است. او هر کس را می‌خواهد پاداش می‌دهد و هر کس را می‌خواهد مجازات می‌کند ولی البته مسلم است که خوبان را پاداش خواهد داد و بدان را عقاب خواهد کرد همانطور که وعده داده که چنین خواهد کرد. اما هیچ ملاحظه‌ای نمی‌تواند خداوند را در تعیین این امر مقید و محصور سازد و او را به انجام این یا آن اجبار نماید. فرض اجبار برای او تنزل دادن خداوند است تا حد موجودی غیر مستقل یا حتی در حد یک ماشین که حرکت و عملکرد آن منوط به خواست آن نیست. اگر خداوند مجبور باشد که متقین را پاداش

۱. وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات.

۲. ان الابرار لفي نعم وان الفجار لفي جهيم.

۳. فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره و من يعمل مثقال ذرة شراً يره.

دهد و گنه‌کاران را عقاب نماید، پس چه فرقی است میان او با قاضی یا دادرسی که تصمیماتش مقید به قوانین مدون کیفری است؟ از سوی دیگر، به نظر معتزله، وعده قرآن به پاداش و وعید مجازات، نمی‌تواند تحقق نیابد چه در غیر این صورت صداقت خداوند مورد تردید قرار خواهد گرفت. خداوند هرگز قول خود را دیگر نخواهد کرد و این موضوع در قرآن آمده است: «در کلمات خداوند هیچ گونه تغییری امکان ندارد» (۶۴/۱۰).<sup>۱</sup>

مشرعه با معتزله در اینکه متقین به بهشت خواهند رفت و بدکاران به جهنم، توافق عقیده دارند اما حسب اعتقاد معتزله، نتیجه‌ای ضروری و قهری از این مقدمه بدست می‌آید. اعتقاد مشرعه بر آنست که این نتیجه صرفاً امکانی است. خدا مطلقاً در آنچه می‌خواهد بکند آزاد است. اگر خدا اراده فرماید، ممکن است نیکوکاران به جهنم یا لاقل بدکاران به بهشت روانه گردند. اما به نظر معتزله، اختیار الهی، در آن صورت به حالت بوالهوسی تنزل یافته و عدالت خداوندی معنا و مفهوم خود را از دست خواهد داد. بدین ترتیب معتزلیان نیز همانند پیروان کانت، اخلاق را مقدم بر کلام قرار می‌دهند، در حالی که به عقیده مشرعه کلام مقدم بر اخلاق است.

۴. حالت بین ایمان و کفر: این اصل اعتقادی که اصولاً وجه تسمیه معتزله بوده است، بیشتر ماهیت سیاسی دارد تا کلامی. معتزله اظهار می‌دارند که به محض آنکه فردی مرتکب گناه کبیره گردد،

دیگر نه مؤمن است و نه کافر، بلکه حالت بین‌الامرین دارد. لذا چنانچه او بدون توبه بمیرد، محکوم به آتش جهنم خواهد بود، فقط با این تفاوت که مجازات وی بایستی خفیف‌تر از عقوبت کافر باشد. آنان پایه این اصل را نیز نصوص قرآن و حدیث می‌دانستند. در قرآن آمده است: «آیا کسی که ایمان آورده مانند کسی است که فاسق بوده است؟ آنان برابر نیستند.» (۱۸/۳۲).<sup>۱</sup> همچنین از رسول اکرم (ص) نقل شده که گفته است: «کسی که از گناه کبیره توبه نکند نه مؤمن است و نه کافر».<sup>۲</sup>

۵. امر به معروف و نهی از منکر: این اصل مربوط به رساله عملیه<sup>۳</sup> معتزله است. متشرعین نیز قبول دارند که باید از مردم خواست کار نیک کنند و آنان را از کار بد بازداشت. اما معتزله این موضوع را واجب عینی (فرض العین) بر هر مسلمان می‌دانند، یعنی وظیفه و الزامی اجتناب‌ناپذیر، در حالی که به عقیده متشرعه این امر واجب کفائی (فرض الکفائی) است، یعنی چنانچه فردی به این عمل اقدام کند از عهده دیگران ساقط خواهد بود.

بر پایه این اعتقاد، معتزله واجب می‌دانستند که نه فقط با لسان بلکه همچنین (اگر چه این امر کاملاً خلاف روح اسلام است) با تکیه بر قدرت حاکمه دولت عقیده خود را گسترش دهند. در لوای حمایت

۱. افمن کان مؤمناً کمّن کان فاسقاً لایستون.

۲. در منابع حدیث روایتی به صورت فوق دیده نشد. ولی قریب به مضمون بالا در کتاب وسائل الشیعه، تصنیف حر عاملی، ج ۱، صفحات ۲۲ تا ۲۵ آمده است. [مترجم]

باهره مأمون، این اصل اعتقادی معتزله به تأسیس سازمان تفتیش عقاید (یا محنه) علیه کسانی که تسلیم نظریات مذهبی آنان بخصوص اعتقاد به حادث بودن قرآن نمی‌شدند، منجر گردید.

مأمون طی فرمانی رسمی خطاب به تمام قضات حکومت مقرر داشت که عقاید مقامات دولتی را نسبت به حدوث قرآن مورد تفتیش قرار دهند. خلیفه حتی فرمان داد کسانی که از بازجوئی شدن امتناع ورزند به مجازات مرگ محکوم شوند. این موضوع طبعاً منجر به تحریک احساسات شدید علیه معتزله گردید و بالنتیجه یکی از علل سقوط آنان شد.

مکتب اشعری اعتراضی است به عقل گرایی دینی معتزله که معتقد بودند اسرار عالم و مبانی معتقدات مذهبی را می‌توان با موازین عقل بشری توجیه و تبیین کرد. این مکتب رجعتی است از عمل غیرممکن ساخت يك دستگاه کلامی تعقلی محض، به سوی انکاء بر قرآن و حدیث و سنت رسول الله (ص) و شیوة «سلف» یعنی جامعه اولیه اسلامی.

آغاز این مکتب در هاله‌ای از ابهام پوشیده شده است و بنظر می‌رسد در ابتدا صرفاً تغییر موضعی تدریجی و تقریباً نامحسوس بوده است که مردم حتی از وجود آن خبر نداشتند. لکن بعدها وقتی به گذشته آن توجه کردند، تمایل باطنی بشر بر اینکه هر حرکت بزرگ و عمومی را تنها به يك نفر نسبت دهد، دوباره عرض اندام کرد و کل آن به ابوالحسن علی بن اسمعیل الاشعری (۵۳۳۰/۹۴۵ م.) نسبت داده شد. راست است که با ظهور او این تغییر موضع ناگهان مورد توجه قرار گرفت و هویت پیدا کرد، اما پیش از آن نیز مدت‌ها بود که



جریان داشت.<sup>۱</sup> بسیاری مکتبهای کلامی شبیه مکتب اشاعره همزمان در کشورهای مختلف پدیدار شده بودند از قبیل مکتب ظاهریه در اسپانیا، مکتب طحاوی در مصر و ماتریدیه در سمرقند.

مکتب اشعری همه را کنار زد و به شکوفایی و شهرت رسید زیرا در میان پیروان و شارحانش متفکران نیرومندی چون باقلانی، امام الحرمین، غزالی، فخرالدین رازی و بسیاری مانند ایشان پیدا شدند.

نظریات عمده اشعریه را که سخت مورد مجادله و اعتراض معتزله بوده است می توان به شرح زیر خلاصه کرد:

۱. صفات خداوند و رابطه آنها با ذات او.

۲. حدوث و قدم قرآن.

۳. امکان رؤیت خداوند.

۴. جلوس خداوند بر عرش.

۵. آزادی اراده یا اختیار.

#### ۱. صفات خداوند و رابطه آنها با ذات او

الف. اشاعره صفات خداوند را با قید به اینکه انصافات او «مخالفه للحوادث» و «بلاکیف و لاتشبهه» است، قبول داشتند. به عبارت دیگر، قائل به این بودند که صفاتی که به او منتسب می گردد

1. MacDonald, op. cit., pp. 186, 187.

رجوع کنید همچنین به مقاله زیر از همان نویسنده:

«An Outline of the History of Scholastic Theology in Islam,» *The Moslem World*, Vol. XV, 1925, pp. 140-8.

قابل انتساب به بشر نیست و بنا بر این نمی‌توان از چگونگی آنها سؤال کرد یا به تشبیه و مقایسه آنها پرداخت. به نظر آنان الفاظی که برای بشر بکار می‌رود باید وقتی که برای خدا استعمال می‌شود بکلی معانی دیگری افاده کند. صفات خدا تنها از نظر شدت و ضعف - یعنی فقط از جهت اینکه او داناتر و قادرتر از آدمیان است - با صفات بشری متفاوت نیست، بلکه در کل ماهیت و نفس امر نیز تفاوت دارد. به موجب اصلی که اشاعره آن را اصل تنزیه می‌خواندند، هر تصور یا تصدیقی درباره ذات باری باید از هر گونه عنصر بشری منزّه باشد.

ب. نقل شده که ابوالحسن اشعری نظر ابوالهذیل علاف را درباره اتحاد صفات و ذات خداوند بشدت به شرح زیر رد کرده است: «ابوالهذیل می‌گوید علم خدا عین ذات اوست پس او خدا را مبدل به علم می‌سازد. لذا باید به او گفت به جای خدا به علم متوسل شود چه آنکه به نظر او هر دو یکی هستند، و در دعایش بگوید: ای علم مرا ببخش!» اشعری این مطلب را صرفاً بر سبیل طنز نگفته بلکه احتمالاً

---

۱. وقد قال رئیس من رؤسائهم و هو أبو الهذیل العلاف ان علم الله هو الله فجعل الله عز وجل علماً والزم فقیل له اذا قلت ان علم الله هو الله فقل يا علم الله اغفر لى و ارحمنى. الاباه عن اصول الديانة، ابوالحسن اشعری، ص ۳۸، چاپ جامعه الاسلامیه، مدینه منوره، سال ۱۹۷۵ م.

ضعف این مناقشه کاملاً واضح بنظر می‌رسد زیرا منظور از اتحاد صفات با ذات، اتحاد وجودی است نه مفهومی زیرا بی‌گمان مفهوم خدا غیر از مفهوم علم و قدرت و حیات است و بنا بر این چون علم غیر از خداست مفهوماً، هر چند که عین اوست مصداقاً، کسی نمی‌تواند خطاب به خداوند بگوید یا علم الله (مترجم).

قصده کاملاً جدی از طرح آن داشته‌است. نظریه ابوالهذیل و دیگران در خصوص اتحاد کامل صفات و ذات باری در واقع به مذهب طبیعی، یعنی سلب قدرت از خداوند برای تصرف در امور جهان<sup>۱</sup>، و حتی شکاکیت صرف انجامیده‌بود. به‌عنوان مثال، مفهوم وحدت خداوند، بنا بر نظریه ابوهاشم، صرفاً يك امکان مجرد است که هیچ محمولی را نمی‌توان برای آن اثبات کرد و در نظریات ابن اشراس و جاحظ به مذهب طبیعی منجر می‌گردد.

اما از سوی دیگر، اگر چه شرطهایی که اشعری گذاشته‌است - یعنی «بلاکیف» و «المخالفه» - ممکن است معتقدان متشرع را قانع سازد، ولی برای ذهنی فلسفی یا روحی پژوهشگر که حاضر نیست به اینگونه ساده‌اندیشی و درماندگی مذهبی کودکانه تسلیم شود، خرسند کننده نیست.

## ۲. حدوث و قدم قرآن.

الف. اشاعره مؤکداً به‌ازلیت و مخلوق نبودن قرآن معتقد بودند. آنان، بر خلاف ادعای بعضی خاورشناسان و حتی معتزله، این نظر خود را بر مفهوم یهودی یا مسیحی کلمه [Logos] بنا نکرده بودند، اساس را آیات قرآن مجید قرار داده بودند، از جمله: «لله الامر من قبل و من بعد» (۴/۳۵)، یعنی امر خداوند که در واقع از طریق کلام الله می‌رسد، ازلی و غیر مخلوق است، و نیز: «الا له الخلق

۱. معنایی که ما به این عبارت بیان کرده‌ایم، در اصطلاح حکمای غرب deism خوانده می‌شود. (مترجم)

والامر» (۵۴/۷) که در اینجا خداوند از امر به عنوان چیزی غیر از عمل خلقت سخن می گوید و این به عقیده اشاعره دلالت بر آن دارد که امر خداوند از مقوله اشیا آفریده نمی باشد. مضافاً اینکه، امر خدا، به اقتضای ذاتی، از طریق کلام و گفتار او باید برسد. پس کلام الله یا قرآن غیر مخلوق است. همچنین قرآن می گوید «اذا قضی امرأ فانما یقول له کن فیکون» (۱۱۷/۲). اشعری استدلال می کند: اگر فرض کنیم قرآن مخلوق است، باید کلمه «کن» [باش] قبل از بوجود آمدن آن خطاب به آن گفته شده باشد و اگر خداوند کلمه «کن» را خطاب به قرآن گفته باشد، از آنجا که قرآن کلام الله است لازم می آید که کلمه ای به کلمه ای دیگر گفته شده باشد، یعنی به ضرورت منطقی می بایست کلمه ای به کلمه ای خطاب شده باشد تا کلمه اخیر بوجود بیاید. و همینطور قس علیهذا که در نتیجه منتهی به تسلسل بی نهایت می شود که به عقیده اشاعره غیر معقول و محال است. بنا بر این از راه برهان خلف، اشاعره به زعم خود غیر مخلوق بودن قرآن را ثابت می کردند.<sup>۱</sup>

۱. ابوالحسن اشعری گوید: و مما یدل من کتاب الله علی ان کلامه غیر مخلوق قوله عز وجل «انما قولنا اذا اردناه ان نقول له کن فیکون» فلو کان القرآن مخلوقاً لوجب ان یکون مقولاً له «کن فیکون» و لو کان الله عز وجل قائلًا للقول «کن» لکان للقول قولاً، و هذا یوجب احداً لمرین: اما ان یؤول الامر الی ان قول الله غیر مخلوق، او یکون کل قول واقع بقول لالی غایة و ذلك محال، و اذا استحال ذلك صح و ثبت ان لله عز وجل قولاً غیر مخلوق (الاباه ص ۵۳-۵۲)

ترجمه: ابوالحسن اشعری گوید: از چیزهایی که کتاب خدا دلالت بر آن دارد که کلام او غیر مخلوق است قول خدای عز و جل است: «همانا قول ما وقتی به

ب. معتزله ادعا داشتند که اشاعره با تبلیغ غیر مخلوق بودن قرآن، در واقع از مفهوم مسیحی کلمه [Logos] هواداری می‌کنند و به‌ورطه شرک یا چند خدائی<sup>۱</sup> در افتاده‌اند. استدلال معتزله این بود که تأکید اشاعره بر مخلوق نبودن قرآن به معنای قول به قدم آن همراه با ذات باری و شریک و همذات ازلی قائل شدن برای اوست. جالب نظر است که اشاعره نیز شبیه همین اتهام را به معتزله وارد می‌کردند و ایشان را بزرگترین مشرکان می‌خواندند و دلیلشان این بود که هر کس که بر مخلوق بودن قرآن اصرار داشته باشد بسیار به‌نظر کفار نزدیک می‌شود که می‌گفتند قرآن ساخته ذهن پیامبر است. در این زمینه، اشاعره یکی از آیات قرآن را شاهد می‌آوردند که خداوند در

اراده کردیم آن را، این است که می‌گوییم باش پس می‌باشد» پس اگر قرآن مخلوق باشد، بایستی به گفته «کن فیکون» خلق شده باشد و اگر خدای عز و جل کلمه «کن» را هم بگوید، بنا بر این برای قول هم قول لازم است و این مطلب مستلزم یکی از دو امر است: یا آنکه سرانجام می‌گوییم که قول خدا مخلوق نیست و یا آنکه هر قولی بایستی متوقف بر قول دیگر باشد و تا بی‌نهایت پیش رود و این امری محال است و چون این امر محال است پس ثابت می‌شود که خداوند را قولی است غیرمخلوق.

همانطور که ملاحظه می‌کنید استدلال فوق مبتنی است بر اینکه امر در این آیه و نظایر آن اوامر لفظی ساخته شده از حروف و اصوات باشد که خداوند به‌گونه فرمانروایان هنگام خلقت آسمان و زمین صادر کرده باشد. ولی با اندکی تأمل بطلان چنین گمان روشن می‌گردد زیرا خطاب به معدومات لغو و بی‌معنی است و از خداوند صادر نخواهد شد. منظور از امر در این گونه آیات اوامر تکوینی است و به‌دیگر سخن از اراده قطعی الهی نسبت به ایجاد اشیاء به‌واژه امر تعبیر شده است و مقصود از آیه آن است که خداوند هرگاه اراده‌اش تعلق گیرد، متعاقب آن اشیاء وجود می‌یابد و تخلفی میان اراده حق متعال و وجود اشیاء امکان‌پذیر نمی‌باشد. (مترجم)

### 1. polytheism

آن راجع به عقیده مشرکان درباره قرآن چنین می‌فرماید «ان هذا الا قول البشر» - یعنی این جز سخن آدمی هیچ نیست (۲۵/۷۴).<sup>۱</sup>

### ۳. امکان رؤیت خداوند

اشاعره دلایل زیر را در تأیید نظریه خویش نسبت به امکان رؤیت ذات باری در ملکوت اعلی (بهشت) - حتی در کیفیت عینی آن - ارائه می‌دادند:

۱. دلیل از قرآن. اشاعره به آیات زیر در تأیید موضع خود اشاره می‌نمودند:

۱. «وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة» (در آن روز چهره‌هایی هست زیبا و درخشان که سوی پروردگارشان نظر می‌کنند) (۲۳ و ۲۲/۷۵). به موجب نظر اشاعره این آیه به وضوح دلالت بر امکان رویت خداوند در بهشت دارد، که عطیه او به اهل بهشت در روز قیامت خواهد بود.

۲. «قال رب انظر اليك» (گفت [یعنی موسی] ای پروردگار من بنمای تا در تو نظر کنم) (۱۴۳/۷). اشعری استدلال می‌کرد که

---

۱. قال الاشعري: فمن زعم ان القرآن مخلوق فقد جعله قولاً للبشر وهذا ما انكره الله على المشركين (الابانه، ص ۵۶).

ترجمه: هر کس گمان کند که قرآن مخلوق است پس آن را قول بشر قرار داده و این همان چیزی است که خداوند بر مشرکین انکار کرده است. این استدلال مخدوش است زیرا کسی که می‌گوید قرآن مخلوق است منظور این است که قرآن مخلوق خداوند است و او به پیامبر وحی فرموده است. البته منافات ندارد که قرآن مخلوق خداوند سبحان باشد ولی هنگامی که آدمیان آن را قرائت می‌کنند الفاظ و اصوات مخلوق خودشان باشد. (مترجم)

اگر رؤیت خدا غیر ممکن می‌بود، موسی آن را درخواست نکرده بود. موسی از انبیاء خداوند است و بنا بر این از هر گناه یا خطای فاحش مبری است. پس چگونه ممکن است امری محال و ممتنع را تقاضا کند؟

ب. دلیل از حدیث. اشاعره، نظر معتزله را به حدیث زیر از رسول الله (ص) جلب می‌کردند. نقل شده است که وقتی از پیامبر درباره امکان رؤیت خدا در روز رستاخیز سؤال شد، آن حضرت فرمود: خدایتان را خواهید دید همچنان که ماه را در حالت بدر می‌بینید، آنچنان که بین خود اختلاف نکنید.<sup>۱</sup>

ج. دلیل از منطق. استدلالهای باصطلاح منطقی در اثبات رؤیت ذات باری در بهشت به شرح زیر است که نمونه‌ای از جدل خاص اشاعره است.

۱. خدا می‌تواند هر چه را وجود دارد به‌ما نشان دهد.

خدا وجود دارد.

پس خدا می‌تواند خود را به‌ما نشان دهد.

۲. هر کس اشیاء را می‌بیند خود را نیز می‌بیند.

خدا اشیاء را می‌بیند.

پس خدا خود را می‌بیند.

هر کس خود را می‌بیند می‌تواند خود را مرئی سازد.

---

۱. رجوع کنید به توضیحاتی که در فصل اول در باب این حدیث داده‌ایم. (مترجم)

خدا خود را می بیند.

پس خدا می تواند خود را مرئی سازد.

۳. خیر اعلی در عالم اعلی واقعیت پذیر است.

رؤیت خداوند خیر اعلی است.

پس رؤیت خداوند در جهان اعلی واقعیت پذیر است.

اشعری ادعا می کرد که کسانی که رؤیت خداوند را در جنت

تکذیب می کنند، خدا را به سطح یکی از مجردات فلسفی محض و

حتی ذاتی لاوجود تنزل می دهند.

#### ۴. جلوس خداوند بر عرش

به نظر اشاعره از آیات قرآنی زیر بخوبی معلوم می گردد که

خدا بر عرش و بر فراز آسمانها جلوس کرده است.

۱. «الرحمن علی العرش استوی» (خداوند مهربان بر عرش قرار

گرفته است). (۴/۲۰).

۲. «الیه یصعد الكلم الطیب» (کلمات پاک بسوی او بالا

می رود). (۱۰/۳۵).

۳. «بل رفعه الیه» (خداوند او [یعنی عیسی] را بسوی خود بالا

برد). (۱۵۸/۴).

۴. «ثم الیه یرجعون» (سپس آنان بسوی او خواهند رفت).

(۳۶/۶)

۵. «امنتم من فی السماء ان ینسف بکم الارض فاذا هی تمور»

(آیا ایمن هستید از کسی که در آسمان است که زمین را بشکافد تا



شما را فرو ببرد؟) (۱۶/۶۷).

۶. «وتری الملئکة حافین من حول العرش یسبحون بحمد ربهم»  
(و می بینی فرشتگان را گرداگرد عرش حلقه زنسان که به ستایش  
پروردگارشان تسبیح می گویند). (۷۵/۳۹).

این آیات با حدیثی منسوب به رسول الله به این عبارت تأیید  
می شود که خدا هر شب به طبقات سفلی آسمان هیبوط فرموده سؤال  
می کند: آیا کسی هست که درخواستی داشته باشد؟ این منم که  
استجاب می کنم. آیا کسی هست که طلب مغفرت کند؟ من اینجا  
هستم تا او را ببخشایم. و این امر تا طلوع فجر ادامه می یابد.

علاوه بر شواهد فوق از قرآن و حدیث در خصوص استقرار خدا  
بر عرش، اشعری استدلالهای زیر را نیز که نمایانگر طبع جدلی  
اوست، ارائه می دهد. اگر آنطور که معتزله عقیده دارند خدا در همه  
مکانها هست، باید الزاماً این مطلب را پذیرفت که خدا در زیر اعماق  
هم هست و مخلوقات تحت او هستند و اگر این درست باشد، پس خدا  
بایستی همزمان تحت آن چیزی باشد که بالای آن است و فوق آن  
چیزی که زیر آن است و چون چنین امری محال است، بنا بر این  
کسی نمی تواند بگوید که خدا در همه جا هست.

اشعری بر معتزله و دیگران که تعبیرات تمثیلی و استعاری بکار  
برده اند و مدعی شده اند که خدا در همه جا هست سخت تاخته و چنین  
گفته است که اگر این تعبیر درست باشد نتیجه منطقی آن چنین  
می شود که خدا در رحم مریم و نیز در هر جای پلید هم باید حاضر  
باشد.

## ۵. آزادی اراده یا اختیار

نظریه اشعری در مورد مسأله اختیار به نحو بسیار رسا در کتاب مک‌دونالد تحت عنوان (شد و تکامل کلام اسلامی بیان گردیده است.<sup>۱</sup> به نظر مک‌دونالد، موضع اهل سنت و جماعت متقدم مطلقاً اعتقاد به جبر بوده لکن معتزله با توسل به اصل عدل الهی قائل به اختیار شده‌اند. اشعری طریق میانه‌ای مطرح ساخت به این استدلال که بشر نمی‌تواند چیزی خلق کند و خدا تنها خالق است، پس قدرت بشر هیچ گونه اثری بر اعمال وی ندارد. خدا اول قدرت و اختیار را در بنده ایجاد می‌کند، و سپس افعال او را به تناسب قدرت و اختیاری که به او اعطا کرده خلق می‌کند. به نظر اشعری، خداوند افعال بنده را - چه از جهت تصمیم به مبادرت به فعل و چه از لحاظ اجرای آن - خلق می‌کند ولی اکتساب افعال به دست بندگان است. «کسب»<sup>۲</sup>

1. MacDonald, op. cit., pp. 191, 192.

همچنین رجوع کنید به نوشته زیر از ماجد فخری:

«Some Paradoxical Implications of the Mutazilite View of Free Will,» *The Muslim World*, Vol. XLIII, 1953, pp. 95-109.

۲. رجوع شود به مقالات الاسلامیه اشعری، ویراسته H. Ritter، چاپ استانبول، ۱۹۲۹، صفحه ۵۴۲. همچنین نگاه کنید به الابانه عن اصول الدیانه، برگردان انگلیسی Walter C. Klein، چاپ ۱۹۴۵ (New Haven)، صفحه ۱۳۵ به بعد. الاشعری دو اصطلاح «کسب» و «اکتساب» را بکار می‌برد که هر دو لفظ در یکی از آیات قرآن آمده است [لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت ۲/۲۸۶. (مترجم)] به این معنی که «خداوند به هیچ نفسی وراء توانایی آن نفس تکلیفی قرار نمی‌دهد. برای اوست آنچه کسب کرده است (ما کسبت) و بر اوست آنچه اکتساب کرده است (ما اکتسبت)». مفسرین گاهی بین این دو لفظ تمایز قائل شده‌اند. به این توضیح که «کسب» راجع است به اعمال خیر، هم برای فاعل و هم برای دیگران، حال آنکه «اکتساب» دلالت می‌کند بر اعمال شری که صرفاً به فاعل آنها راجع است. برای آگاهی بیشتر ←

متناسب است با قدرت و اختیاری که از پیش خداوند در بنده خلق کرده‌است. در واقع انسان فقط «محل» یا «موضوع»<sup>۱</sup> عمل خویش است. تصور این بود که اشعری بدینگونه اختیار را برای آدمی توجیه کرده و انسان را مسؤول اعمال خویش محسوب نموده است. از باب مثال، اشعری می‌گوید وقتی که آدمی با قلم روی کاغذ چیزی می‌نویسد، خدا در ضمیر او اراده نوشتن را خلق می‌کند و در همان حال به‌وی قدرت تحریر اعطاء می‌نماید و بدین ترتیب حرکت ظاهری دست و قلم و ظهور کلمات بر پهنه کاغذ را ایجاد می‌نماید. در اینکه نظریه اکتساب بهر تقدیر موجه‌تر از نظریه موجبیت<sup>۲</sup> محض باشد تردید وجود دارد. با وجود این، گفته شده که اشعری با این نظریه نوظهور، بسیار به نظریه لایب‌نیتس دایر به هماهنگی از پیش مقرر شده نزدیک شده‌است. مک‌دونالد در این مورد، اشعری را از زمره متفکران اصیل و مبتکر طراز اول می‌داند.

نظریه اکتساب به‌صورتی که اشعری موجد آن بوده، به‌این معناست که قدر و اهمیت اختیار برای انسان ناشی از آگاهی او به

---

از نظریه اشعری در باب «کسب»، رجوع شود به مقاله حمودا قربی تحت عنوان:

«Al-Ashari's Theory of Acquisition (al-Kasb)», *Islamic Quarterly*, Vol. II, 1955, pp. 3-8.

و نیز به مقاله م. بدرالدین علوی با مشخصات زیر:

«Fatalism, Free Will, and Acquisition as Held by Muslim Sects», *Islamic Culture*, Vol. XXVIII, 1954, pp. 319-29.

۱. locus یا subject. «محل» در مقابل «حال» و «موضوع» در برابر «محمول». (مترجم)

اختیار و آزادی خویش است، به این توضیح که آدمی به افعالی که توسط خداوند در نهاد او تحقق یافته اذعان می کند و مدعی صدور آنها از خود می شود.<sup>۱</sup>

---

۱. شایان توجه است که یکی از محققان به نام W. Montgomery Watt قویاً به اینکه اشعری بانی نظریه کسب باشد، تردید کرده است. به نظر او مبدع اصلی آن نظریه امام ابوحنیفه یا یکی از پیروان بلا فصل او باید باشد. رجوع شود به مقاله زیر از او:

«The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition,» *The Journal of Royal Asiatic Society*, 1943, pp. 234-47.

همچنین رجوع شود به اثر دیگر او تحت عنوان:

*Free Will and Predestination in Early Islam*, Luzac & Co., London, 1948, p. 168,

و نیز به کتاب زیر:

A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge, 1932, p. 93.

## منشأ تاریخی و منابع تصوف

فون کرمر<sup>۱</sup> و دزی<sup>۲</sup> تصوف را نشأت گرفته از آیین هندوی ودانتا دانسته‌اند و مرکس<sup>۳</sup> و نیکلسن<sup>۴</sup> آن را به مذهب نوافلاطونی و مسیحیت نسبت می‌دهند و براون<sup>۵</sup> آن را واکنشی آریایی در قبال یکی از ادیان غیر عاطفی سامی تلقی می‌نماید.<sup>۶</sup>

کل این نظریه‌ها بر پایه برداشتی بسیار سطحی از علیت تاریخی<sup>۷</sup> است و از آنجا که علیت تاریخی با پدیده‌های بسیار پیچیده‌ای سر و کار دارد، اعتبار آن همواره دز معرض تردید قرار

1. Von Kremer

2. Dozy

3. Merx

4. Nicholson

5. Browne

۶. رجوع شود به اثری از شیخ محمد اقبال تحت عنوان:

*The Development of Metaphysics in Persia*, Luzac & Co., London, 1908, p. 97

فصل مربوط به تصوف در این اثر یکی از گرانبهاترین تحقیقات در این خصوص بشمار می‌رود. بخش اول آن تحت عنوان «The Origin and Justification of sufism» در واقع منبع اصلی نظریاتی است که در این فصل از کتاب حاضر آمده است، هر چند از دو نوشته زیر اثر نیکلسن نیز بهره بسیار برده‌ایم: R A. Nicholson's «Introduction», to his *Mystics of Islam*, London, 1914; and his article, «A Historical Enquiry concerning the Origin and Development of Sufism...» in *The Journal of the Royal Asiatic Society*, 1906, pp. 303-48.

7. historical causation

می گیرد. و اساساً به لحاظ آنکه اختیار یا خلاقیت نفس انسان، از عواملی است که بر روند تاریخ تأثیر می گذارد، بدیهی است که علیت تاریخی را به هیچ وجه نمی توان همسان علیت مادی دانست. پی جویی سلسله علل تاریخی مستلزم بینشی ژرف نسبت به تأثیر عوامل فرهنگی عیدیه است. ولی حتی در آن صورت نیز این بینش چه بسا به آن درجه از قطعیت نرسد که در مطالعه علومى از قبیل فیزیک و شیمی و غیره حاصل می گردد.

استنتاجهای کلی خاورشناسانی مانند آنان که نام بردیم، حتی اگر بعضاً نیز مقرون به صحت باشد، این اصل را نادیده می گیرد که برای تسجیل پیوستگی تاریخی میان دو پدیده تاریخی الف و ب، صرفاً تعیین وجوه مشابهت آن دو با یکدیگر بدون اثبات موارد زیر کفایت نخواهد کرد:

اولاً "نسبت واقعی میان الف و ب باید به گونه ای باشد که پیوستگی آن دو را به یکدیگر ممکن سازد.

ثانیاً همه واقعههای تاریخی احراز شده باید بخوبی مؤید فرضیه اولیه باشد.

ثالثاً امکان اینکه الف و ب هر دو معلول علتی مشترک باشند باید کاملاً تحلیل و بطلان آن مشخص شده باشد.

باید به این نکته توجه داشت که در موجبیت تاریخی، علت صرفاً با تقدم زمانی بر معلول احراز نمی شود. این حقیقت بنیانی را نمی توان نادیده گرفت که ذهن آدمی ممکن است بنا به ابتکار خود حقایقی بیرون دهد که نسلها قبل توسط پیشینیان پیش بینی شده

باشد.<sup>۱</sup>

وانگهی، در پی‌جویی ریشه تصوف و اصولاً هر نحله فکری در تاریخ فلسفه اسلامی، این اصل فرهنگی را نباید نادیده انگاشت که هیچ سنخ فکری نمی‌تواند ذهن مردمی را به‌خود جلب نماید مگر آنکه از ان خود آن مردم باشد.<sup>۲</sup> ایده‌های فرهنگی را هرگز نمی‌توان صرفاً از خارج در ذهن بشر تزریق کرد. چنین تصورات باید از درون خود مردم بجوشد. تأثیر عوامل خارجی حداکثر ممکن است مردم را از خواب غفلت بیدار کند.

در بررسی تکامل تدریجی افکار یا پدیده‌های فرهنگی، باید در نظر داشت که ارزش یا اهمیت آنها بر ملاک منشأ آنها تقویم نگردد. این امر به‌سبب ضرورت اجتناب از مغالطه ناشی از تاریخ‌گرایی<sup>۳</sup> و نیز آنچه به‌سفسطه تکوینی<sup>۴</sup> معروف است، لزوم دارد. و جالب نظر است که بدانیم خاورشناسان بیشتر در معرض افتادن به‌ورطه این مغالطه هستند تا محققان اسلامی.

اینک به بررسی نظریه‌های مختلف درباره منشأ تصوف در پرتو این ملاحظات کلی می‌پردازیم.

۱. مسیحیت: به‌هیچ وجه نمی‌توان نفوذ مسیحیت را بر عرفان اسلامی نادیده گرفت. می‌توان همصدا با فون کرمر به‌نفوذ مسیحیت

۱. همان اثر از اقبال، صص ۸-۹۷.

۲. همان.

۳. historicism در فارسی «مذهب اصالت تاریخی» و «تاریخ‌بنیادی» و جز آن نیز اصطلاح شده است. (مترجم)

4. genetic fallacy

حتی بر فرهنگ و تفکر قبل از اسلام اشاره نمود. رهبانیت مسیحی برای عربهای ساکن حاشیه صحرائ سوریه و صحرای سینا چیز آشنایی بوده است. شاهد این مدعا در اشعار دوره جاهلیت بچشم می خورد. مثلاً امرؤالقیس در یکی از اشعارش به دیری مسیحی در صحرا به شرح زیر اشاره دارد:

ای یار، آن برق را بنگر، جهید و رفت همانند برق دو دستان  
بر ستونی تاجدار.

آیا شعله آن به جلو می جهد؟ یا آنکه چراغ راهبی بود که  
روغن بر فتیله تابیده اش می ریخت؟<sup>۱</sup>

الف. لباس پشمینه مرسوم صوفیهای اولیه که به تعبیری واژه «صوفی» از آن اشتقاق یافته، قطعاً منشأ نصرانی داشته است. زاهدان مسلمان اولیه که لباس پشمین می پوشیدند، احتمالاً این شیوه را از رهبانان مسیحی تقلید کرده بودند. فرقد سبخی (۵۱۶۸/۷۸۴ م.) که همواره ردای پشمین بر تن می افکند، چنین مورد سرزنش حماد بن سلم قرار گرفت: «این نشانه مسیحیت را بدور انداز».

ب. در بعضی از تذکرةهای قدیمی صوفیه، راهب یا عزلت جوی مسیحی در نقش مرشد ظاهر می گردد و به قدیسین سرگشته مسلمان تعلیم و اندرز می دهد. روایات بسیاری از انجیل و احادیث جعلی منسوب به عیسی مسیح نیز در زندگینامه های صوفیان بزرگ درج

۱. متن ابیات چنین است:

اصاح تری برقاً اریک و میضه  
یضی سناه او مصابیح راهب  
کلمع الیدین فی حبی مکلیل  
امال السلیط بالذبال المفتل  
نقل از قصیده معلقه لامیه امرؤالقیس (مترجم).



شده است.

ج. اهتمام به عدم تکلم و ذکر گرفتن یا مناجات جمعی نیز از محافل مسیحیان داخل در تصوف شده است. میل صوفیان مسلمان صدر اسلام به ریاضت و انقطاع و مراقبه نیز تا حدی از طبع فکر مسیحی سرچشمه می گرفت. همچنین نظریه عشق الهی که در مراحل اولیه تصوف پدیدار شد، بدون تردید به علت نفوذ مسیحیت تقویت گردید..

د. نظریه توکل، یعنی اعتصام و امید تام به خداوند، نیز که به معنای انکار نفس و تسلیم و رضا در امور دنیوی بود، از اشاعه عقاید مسیحی سرچشمه می گرفت.

طبیعی بود که زاهدان و صوفیان مسلمان اولیه بسیار تأثیرپذیر از مسیحیت باشند زیرا آنان مسیحیت را دین همزاد اسلام تلقی می کردند. پیامبر اکرم (ص) خود به وضوح فرموده است که او کتاب جدیدی برای بشر نیاورده بلکه تنزیلات وارد بر او تداوم آن چیزی است که به موسی و عیسی و سایر انبیاء وحی شده است<sup>۱</sup>. اصولاً آداب زندگی راهبان مسیحی بیش از عقاید و آمال مذهبی آنان اذهان

۱. در قرآن مجید آمده است: «ما یقال لك الا ما قد قیل للرسال من قبلك...» (هر چه به تو گفته می شود به پیامبران پیش از تو گفته شده است...). (۴۳/۴۱) لیکن پس از آنکه در سوره مائده در آیات ۴۴ تا ۴۷ از انجیل سخن به میان می آید، در آیه ۴۸ چنین می خوانیم: «و انزلنا الیک الكتاب بالحق مصدقاً لما بین یدیه من الکتاب و مهیماً علیه» (و نازل کردیم به سوی تو کتاب را بحق، تصدیق می کند آنچه قبل از آن کتب بوده و نگهدارنده آن است بر آن). بدین ترتیب گسترچه قرآن در تداوم ادیان حقه قبلی است لکن قاضی و حافظ همه آنهاست. در خصوص نسبت بین تصوف و ←

قدیسین مسلمان اولیه را مجذوب ساخته بود. با اینهمه، آنان کاملاً واقف بودند که اعراض تمام عیار رهبانان مسیحی از امور دنیوی با آنکه فی‌نفسه دارای جذبه فراوان است، با روح اسلام و سنت رسول اکرم منافات دارد.

۲. مکتب نوافلاطونی: عرفان مسیحی شرق از دیرباز عقاید و حتی لسان نوافلاطونیان را پذیرفته بود. بنا بر این، مسیحیت پیش از آنکه بخش عظیمی از حالات و عقاید عرفانی خود را به عرفان اسلامی بدهد، سرشار از تعالیم نوافلاطونی بود. نظریه افاضه و لسان اشراق و وجد و جذبه و عرفان [=gnosis] کمابیش به همان طریق که فلسفه اسلامی در سیطره مکتب نوافلاطونی قرار گرفت، نزد متصوفه بارور شد. این واقعیت قابل انکار نیست که عربها نخستین شناخت خویش را از ارسطو از طریق شارحین نوافلاطونی او کسب کردند. فلاسفه عرب سخت مستغرق در تعالیم فرفوربوس و فسلوطين شدند. کتابی که به «اثولوجیا»<sup>۱</sup>ی ارسطو معروف بود و آنچنان با شوق مورد مطالعه قرار می‌گرفت و در قرن نهم میلادی به عربی ترجمه شده بود، در واقع حاوی مطالب سه کتاب آخرتاسوعات یا انشادهای فلاوطين بود، منتها با عباراتی دیگر.

مسیحیت، رجوع کنید به دو نوشته زیر:

D. B. MacDonald, «The Unity of the Mystical Experience in Islam and Christianity,» *The Moslem World*, Vol. XXV, 1935, pp. 325-35.

J. W. Sweetman, «Sufism and Christian Teaching,» *ibid.*, pp. 156-60  
1. «Theology»

۲. *The Enneads*. (دوره آثار فلوطين) این کتاب را اخیراً آقای دکتر محمد حسن لطفی به فارسی ترجمه کرده است، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶ ه. ش. (مترجم).

شکی نیست که متفکرین مسلمان، فلوطین (۷۰ - ۲۰۵ میلادی) و فروریوس (۳۰۴ - ۲۳۲ میلادی) را خوب می‌شناختند. نام فلوطین صراحتاً در کتاب برجسته و دائره‌المعارف گونه ابن ندیم، به نام الفهرست (۹۹۵ م/۳۸۵ هـ) برده شده است. شهرستانی (۵۴۸ - ۵۴۶۹ هـ) ۱۱۵۳ - ۱۰۷۶ م) در کتاب ملل و نحل چند بار به فلوطین اشاره کرده و او را «شیخ‌الیونانی» (یعنی معلم یونانی) خوانده است. فروریوس نزد مسلمین شناخته‌تر بوده است. هفت یا هشت فقره از آثار وی در الفهرست ذکر شده است.

اگر چه ارتباط مکتب نوافلاطونی با تصوف باهر است، با این همه مسائلی چند لاینحل باقی می‌ماند:

الف. نوافلاطونیان در اصل چه عناصری از فلسفه خود را از شرق اقتباس نموده بودند، خصوصاً از ایران، یعنی کشوری که فلوطین مخصوصاً به قصد مطالعه فلسفه‌ای که در آنجا تعلیم می‌شد، به آن سفر کرده بود؟ نمی‌توان این احتمال را نادیده انگاشت که اصول نظریات فلسفی نوافلاطونی از اندیشه ایرانی سرچشمه گرفته باشد.

ب. درست است که گروهی مرکب از هفت فیلسوف نوافلاطونی به لحاظ عدم تساهل یوستی‌نیانوس<sup>۱</sup> جلای وطن کردند و در سال ۵۳۲ میلادی به‌دربار نوشیروان در ایران پناه آوردند. اما اینکه تا چه حد برای این دسته قلیل نوافلاطونی پناهنده مقدور بوده است که در مدت کوتاه اقامت خود يك مکتب نوافلاطونی در ایران تأسیس کنند

۱. Justinianus (۵۶۵ - ۴۸۳ میلادی). مقتدرترین امپراتور روم شرقی که سخت در مسائل دینی تعصب می‌ورزید و به‌فرمان او حوزه‌های فلسفی یونان بسته شد. (مترجم)

یا آنکه عقاید خود را در آن دیار رواج دهند، جای بحث است. در اینجا می‌بینیم که به‌جای اینکه الف، علت ب باشد، امکان اینکه ب علت الف باشد وجود دارد. به‌هر تقدیر اثبات امکان رابطه معکوس میان الف و ب مستلزم تحقیق جامع‌تری است.

۳. آئین بودا: قبل از فتح هندوستان توسط مسلمین در قرن یازدهم میلادی، تعلیمات بودا نفوذ قابل ملاحظه‌ای در شرق ایران و ماوراءالنهر داشته‌است. گفته شده‌است که دیرهای بودائی در بلخ مرکز باستانی سرزمین باختری (باکتریا) از رونق فراوان برخوردار بوده‌اند و بلخ به‌لحاظ کثرت صوفیانی که اهل آنجا بوده‌اند شهره بوده‌است. گلدتسیهر<sup>۱</sup> این حقیقت مهم را متذکر شده‌است که «صوفی زاهد، ابراهیم ابن‌ادهم، در افسانه‌های مسلمانان یکی از شهریاران بلخ معرفی می‌شود که تاج و تخت خود را رها کرده و درویش آواره‌ای شده‌است.» به‌نظر او این حکایت تکرار داستان بودا است. نیکلسن بر این عقیده است که صوفیان ذکر و وردخوانی و تمرین حبس نفس را از راهبان بودایی آموخته بودند<sup>۲</sup>. مضافاً اینکه گمان می‌رود نظریه «فنا» که صورت دیگری از نیرواناست، و «مقامات» در راه عرفان (یا طریقه) نیز منشأ بودایی داشته‌باشد. می‌توان گفت تصوف تا آنجا که متضمن يك فرهنگ اخلاقی تزکیه نفس و نظام زهد و تجرید ذهنی است وجوه مشترکی با آیین بودا دارد. با این همه، مابه

1. Goldziher

۲. رجوع شود به مقاله او تحت عنوان «Sufism» مندرج در دائرةالمعارف بریتانیکا، چاپ چهاردهم، و نیز نگاه کنید به:

R. A. Nicholson, *Mystics of Islam*, p. 17.

الاشترک این دو نظام فکری نمی‌تواند تفاوت بنیانی میان آنها را بپوشاند. يك بودایی خود به تأدیب نفس می‌پردازد در حالی که صوفی تنها از طریق شناخت و عشق به خداوند تزکیه می‌شود.

بعلاوه، یکی دانستن فنا و نیروانا نادرست است زیرا «گرچه هر دو اصطلاح التزاماً بر این دلالت دارند که فردیت از میان می‌رود، مفهوم نیروانا صرفاً سلبی و منفی است حال آنکه فنا توأم با بقاست، یعنی حیات جاوید با خداوند.» در واقع، اصول فنا و بقا - یعنی انکار نفس و اثبات نفس - ممکن است به‌عنوان دو جنبه يك سیر باطنی صوفیانه از نظر اتصال با حقیقت قصوی، با هم در آن واحد در کار باشند<sup>۱</sup>. اصولاً امکان دارد بسیاری چیزها به‌آیین بودا منسوب شده‌باشد که بیش از آنکه به‌طور مشخص از آیین مذکور نشأت بگیرد، ریشه و دانتی یا حتی هندی داشته باشد. یکی از آن امور همین نظریه «فنا» است.

قبل از آنکه مسلمانان به‌زبان و فرهنگ هندیان توجه عملی معطوف دارند به‌هیچ‌گونه تأثیر واقعی نمی‌توان اشاره نمود که توسط مذاهب هندی بر ممالک اسلامی وارد آمده باشد. روایت شده است که بیرونی اولین کسی بود که زبان سانسکریت و جغرافیا و تاریخ و ادبیات و علوم هندیان را آموخت. اما آن امر مدتهای مدید پس از پایان تحول و تکامل نظام تصوف واقع شد. هر مسلمان عامی بیش از آنکه حاضر به قبول اعتقادات هندوان بت‌پرست باشد، ایشان

۱. رجوع شود به اثری از میر ولی الدین تحت عنوان:

«The conception of Fana (Passing away) in Islamic mysticism», Proceedings of the Indian Philosophical Congress, 19th Session, 1944, pp. 149-52.

را خوار می‌شمرد، زیرا عرفان هندو و بودایی مستلزم اعتقاد به حلول و تناسخ روح و اموری مانند آن بود و اینگونه عقاید با اسلام کاملاً<sup>۱</sup> مبانیت داشت.

۴. **ثئوری عکس‌العمل آریایی:** این ثئوری تصوف را اصولاً محصول ایران می‌داند. «اما چگونه می‌تواند کسی این مطلب را توجیه کند که پاره‌ای از برجسته‌ترین و ذینفوذترین عارفان نظیر محی‌الدین ابن عربی و ابن‌الفرید، مردانی عرب زبان بوده‌اند که در عروق انسان قطره‌ای خون ایرانی جریان نداشته است؟ محتوای کل آن ثئوری بر يك فرض قومی شبهه‌ناك قرار دارد.

به‌طور کلی، عوامل خارجی حداکثر می‌توانسته گرایشهای مناسب را که در ذات اسلام وجود داشته تحریک نماید. حتی اگر معجزه‌های روی می‌داد و اسلام از تماس با ادیان و نظامهای فلسفی بیگانه برکنار می‌ماند، بعید نیست نوعی عرفان در آن به‌منصه ظهور می‌رسید چه آنکه بذره‌ای لازم در آن وجود داشت<sup>۲</sup>. پس به عوض سعی بیهوده در جعل علتی واحد، باید به بررسی عوامل عدیده‌ای اهتمام نمود که موجد محیط مناسب برای تکوین و تکامل عرفان شد. در زمره چنین عوامل باید تمامی شرایط سیاسی و اجتماعی و فکری

۱. از سوی دیگر، به‌هیچ وجه نمی‌توان تأثیر گسترده و نافذ تصوف را در تفکر دینی و فلسفی هند نادیده گرفت. در این زمینه رجوع کنید به:

M. M. Sharif, *Muslim Thought: Its Origin and Achievement*, Sh.

Muhammad Ashraf, Lahore, 1951, pp. 85-7.

Tara Chand, *Influence of Islam on Indian Culture*.

Enamul Haq, «The Sufi Movement in India», *Indian Culture*, Vol. I, 1934-5, pp. 295-8, 333-432 and 573-7; Vol. II, 1935-6, pp. 17-22 and 435-46.

2. R. A. Nicholson, «Sufism», *Encyclopaedia of Religion and Ethics*.

مساعد با رشد تصوف را بحساب آورد<sup>۱</sup>.

در بررسی تاریخ دوره‌ای که آرمان صوفیه در زندگی در آن بوجود آمد، درمی‌یابیم که آن دوره کم و بیش مقارن با ناآرامیهای سیاسی بوده است. در نیمه دوم قرن هشتم [میلادی]، علاوه بر نهضت سیاسی که منجر به سرنگونی امویان شد، بعضی حرکت‌های دیگر نیز بوقوع پیوست، مانند حرکت اسماعیلیان و باطنیان و قرمطیان، که بایمه‌برداری از ساده‌لوحی مردم «مقاصد سیاسی خود را در پشت افکار مذهبی پنهان می‌کردند».

در آغاز قرن نهم میلادی، مأمون و برادرش امین را می‌بینیم که به‌خاطر کسب قدرت سیاسی بطرزی هولناک با هم درگیر شده‌اند. «در سالهای اول فرمانروایی مأمون مجادلات شعوبیه ظاهر می‌شود که پدیدۀ اجتماعی بسیار مهم دیگری است» و با ظهور و تأسیس خاندانهای مستقل ایرانی - طاهریان، صفاریان، سامانیان و غیره - بیشتر پیشرفت می‌کند. «مجموع این عوامل و شرایط دیگری از این قبیل، شخصیت‌های زاهد و پارسا را از صحنه ناآرامیهای مداوم دور ساخت و آنان را به‌سوی آرامش آسمانی ناشی از يك زندگی توأم با غور و تفکر سوق داد<sup>۲</sup>».

لازم به‌یادآوری است که بعضی از معتزلیان گرایشی را که به شکاکیت وجود داشت، بیشتر پرورش می‌دادند و نشانه‌های اولیه این امر در اشعار بشاربن برد و ابوالعلاء معری به‌چشم می‌خورد. بشاربن

۱. در نوشتن مطالبی که از این پس خواهد آمد، وسیعاً از همان نوشته محمد اقبال که پیشتر از آن نام بردیم، استفاده کرده‌ایم.

۲. اقبال، همان کتاب، ص ۹۹.

برد شاعری بکلی نابینا و کاملاً شکاک و دارای تمایلات زرتشتی بوده است. وی آتش را به مقام الوهیت رسانیده بود<sup>۱</sup> و هر شیوة تفکر غیر ایرانی را به سخره می گرفت. «نهایتاً بذر شکاکیت که در مذاهب عقلی به حالت کمون وجود داشت، توسل به يك منبع معرفت فوق عقلی را الزام آور می ساخت که در آثار صوفیان برجسته ای نظیر قشیری و هجویری و دیگران به منصب ظهور می رسید.»

مباحثات مذهبی میان سردمداران مذاهب مختلف که به تشویق مأمون صورت می گرفت و خصوصاً مجادلات شدید متکلمین اشعری و معتزلی منجر به این گشت که دین در تنگنای فرقه ها و مکاتب محدود شود. این امر مردمانی را که بر راستی دیندار بودند بر آن داشت تا از کشمکشهای تعصب آمیز فرقه ای و مجادلات لفظی در گذرند و به مأمون روحانی عرفان پناه برند.

آرام شدن تدریجی شور مذهبی که معلول تمایلات عقلی اوایل دوره عباسی بود و «تکاثر سریع ثروت که موجب ضعف اخلاقی و لاقیدی در امور مذهبی» لاقول در سطوح بالای جامعه مسلمان شده بود، علل زمینه ساز توسعه تصوف در اسلام بود.

مهمتر از همه اینکه بوضوح در قرآن - و نیز در سنت نبوی - خمیر مایه های عقاید صوفیانه به چشم می خورد. البته گزاف گویی است که کسی مدعی شود رسول الله (ص) عملاً بعضی اسرار باطنی را به علی (ع) یا ابوبکر تبلیغ فرموده و هیچ گونه شاهد تاریخی و

۱. ظاهراً نویسنده به خاطر شعر معروف بشاربن برد «الارض مظلمة والنار مشرقة»، این گمان را پیدا کرده است. (مترجم)



یا غیر آن بر سندیت آن ادعا وجود نداشته باشد<sup>۱</sup>.

بعضی از آیات قرآن مجید<sup>۲</sup> و احادیث رسول اکرم که با عقاید و طریقه زندگی متصوفه مناسبتی دارد، به شرح زیر است:

۱. «بهر جا که رو کنید پس همانجا روی خداوند است»<sup>۳</sup>.  
(۲/۱۱۵)

۲. «اوست اول و اوست آخر و ظاهر و باطن»<sup>۴</sup>. (۵۷/۳)

۳. «خدایی به جز او نیست، و همه چیز هلاک و زوال پذیر است مگر وجه او»<sup>۵</sup>. (۲۸/۸۸).

۴. «و ما نزدیک‌تریم به او (انسان) از رگ گردن او»<sup>۶</sup>.  
(۵۰/۱۶)

بی‌گمان بذر عرفان در آیات فوق کاشته شده است. همچنین برای تأیید نظر دانشمندانی که به وحدت وجود (همه خدایی) در طبیعت<sup>۷</sup> معتقدند<sup>۸</sup>، ممکن است به آیات زیر استناد کرد:

۱. همان کتاب، ص ۱۵۷.

۲. در کتاب زیر از دکتر میر ولی‌الدین، نظریه تصوف از نظر تعالیم قرآنی، به نحو نسبتاً جامع مورد بحث قرار گرفته است:

Mir Valiuddin, *The Quranic Sufism*, Motilal Banarsidas, Delhi, 1959.

۳. اینما تولوا فثم وجه الله.

۴. هو الاول والاخر والظاهر والباطن.

۵. لا اله الا هو كل شيء هالك الا وجهه.

۶. ونحن اقرب اليه من حبل الوريد.

7. naturalistic pantheism

۸. رجوع کنید به دو نوشته زیر:

C. E. Wilson, «Remarks on Sufism and Its Relation to Pantheism and Islam», *Islamic Culture*, Vol. V, 1931, pp. 142-65.

Mir Valiuddin, «The Problem of the One and the Many in Islamic Mysticism», *Heydarabad Academy Studies*, Vol. II, 1940, pp. 35-67.

۱. «آیا شتر را نمیی نگرند که چگونه آفریده شده است؟».

(۱۷/۸۸)

۲. «آیا ندیدند پرندگان رام شدگان (او) را در فضای آسمان؟»

(۷۹/۱۶)

۳. «(زنبور عسل) نشانه‌ای برای اهل تفکر است»<sup>۳</sup>. (۶۹/۱۶)

آیاتی از این قبیل فراوان می‌توان نقل کرد که ما را به مطالعه طبیعت ترغیب می‌کند، چه آنکه پدیده‌های طبیعت براسستی نشانه‌های خدایند و قوانین طبیعت، عادات و سنن او<sup>۴</sup> و تعالیم قرآنی در این موضوع صراحت دارد. در قسم دیگری از آیات، روحی عارفانه و شاعرانه به دلنوازترین طرز تجلی می‌کند:

«آیا ندیدی که خدا را تسبیح می‌کند هر که در آسمان و زمین است و پرنده‌ها بال گشادگان در هوا همه به نماز صبح و تسبیح خود آگاهند و خداوند آگاه است به آنچه که آنان انجام می‌دهند. و برای خداست سلطنت آسمانها و زمین و به سوی خداست بازگشت»<sup>۵</sup>.

(۴۱/۲۴ و ۴۲)

۱. افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت.

۲. الم يروا الى الطير مسخرات في جوال السماء.

۳. ان في ذلك لاية لقوم يتفكرون.

۴. عين عبارت نویسنده چنین است:

the laws of Nature are the habits of God. در اصطلاح فلسفه اسلامی از قول بعضی فلاسفه نسبت به تحولات طبیعی «عادت الله» تعبیر شده است. تعبیر «سنت الله» از قرآن کریم است. (مترجم)

۵. الم تر ان الله يسبح له من فى السموات والارض والطير صافات كل قد علم صلاته و تسبيحه والله عليم بما يفعلون ولله ملك السموات والارض والى الله المصير.

طریقت و شیوة زندگی عارف در آیات قرآنی زیر بوضوح بیان گردیده است.

«در خانه‌هایی که خداوند اذن داده بلند مرتبه گردند، و نام او در آنجا برده شود. و او را در آنجا تسبیح کنند هر صبح و شام، مردانی که ایشان را نه بازرگانی و نه خرید و فروش از یاد خدا غافل نمی‌سازد.» (۲۴/۳۷ و ۳۸).

زهاد مسلمان به سیر و سیاحت در دنیا روی آوردند چرا که قرآن می‌گوید:

«در زمین روانه شوید پس ببینید که چگونه خداوند آفرینش را آغاز کرد.» (۲۹/۲۰)

قرآن جایگاه زاهدان رستگار را در بهشت چنین توصیف می‌کند:

«خداوند آنها را دوست دارد و آنها خدا را دوست دارند.» (۵/۵۴)

این آیات قرآن مؤید نظریه عشق صوفی است که بنیانگذار آن بطوری که نقل شده است زاهده‌ای به نام رابعة البصری بوده است.<sup>۴</sup>

در قرآن مجید مطلب پرمعنایی در مورد جنگ بدر وجود دارد: «و تو تیر نیفکندی وقتی که تیر افکندی بلکه خداوند افکند.»<sup>۵</sup>

۱. فی بیوت اذن الله ان ترفع ویذکر فیها اسمہ یسبح له فیها بالغدو والاصال رجال لا تلهیهم تجارة و لا بیع عن ذکر الله.

۲. سیروا فی الارض فانظروا کیف بدالخلق.

۳. یحبهم و یحبونه.

4. Margaret Smith, *Rabi'ah: The Mystic*, Luzac & Co., London, 1944.

۵. و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی.

(۱۷/۸)

مع الاسف از این آیه برخی از عرفای پیرو وحدت وجود از برای تأیید نظریه قدری و جبری خود در مورد زندگی شاهد آورده‌اند. مبادی یکی از مکاتب تصوف که به تصوف اشراقی معروف است<sup>۱</sup> و به‌شیخ شهاب‌الدین سهروردی (مقتول) نسبت داده می‌شود، بر آیات زیر استوار است:

«خداوند نور آسمانها و زمین است. مثل نور او همچون چراغدانی است که در آن چراغی باشد، آن چراغ در آبگینه‌ای باشد، آن آبگینه گویی ستاره‌ای درخشان است»<sup>۲</sup>. (۳۵/۲۴)

از رسول الله (ص) نقل شده: «خدا فرموده است بنده من سعی می‌کند از طریق انجام نوافل (عبادات مستحبی) به من تقرب جوید تا اینکه حب من متوجه او گردد و آن زمان که او را حبیب خود بدانم، گوش او می‌شوم تا از طریق من بشنود و چشم او می‌شوم تا از طریق من ببیند و دستان او تا از طریق من اشیاء را بگیرد»<sup>۳</sup>.

این حدیث بوضوح عقیده متصوفه را در مورد وحدت انسان با خدا از طریق سیر باطنی توحیدی تأیید می‌کند. همچنین نقل است از

1. E. J. Jurji, *Illumination in Islamic Mysticism*, Princeton U. P., Princeton, 1938, esp. pp. 1-25.

۲. الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح فی زجاجة، الزجاجة كانها كوكب دري.

۳. متن حدیث چنین است: «ان الله قال... و ما يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به و يده التي يبطش بها و رجله التي يمشي بها» (جافع صغير، ج ۱، ص ۷۰) در متون امامیه نیز با اندکی تفاوت نقل شده است (رجوع شود به اصول کافی، ج ۲، ص ۳۵۲). (مترجم)

رسول الله (ص) که خدا فرموده است: «زمین و آسمان گنجایش مرا ندارند، اما قلب بنده مؤمن من گنجایش مرا دارد»<sup>۱</sup>. و نیز از پیامبر نقل شده که خداوند فرموده است: «چون گنجی نهان بودم، دوست داشتم که به من معرفت حاصل شود پس آفرینش را ایجاد کردم تا شناخته گردم»<sup>۲</sup>.

از اینگونه احادیث است که متصوفه عقاید خود را مبنی بر اینکه انسان کامل<sup>۳</sup> مرآت جمال حق است، اتخاذ کرده اند.

۱. متن حدیث چنین است: «لایسعی ارضی ولاسمائی ویسعی قلب عبدي المؤمن» (احادیث مثنوی، ص ۲۶، به نقل از عوارف المعارف سهروردی حاشیه احياء العلوم، ج ۲، ص ۲۵۵). اشعار زیر از مثنوی نیز اشاره به همین حدیث است:

گفت پیغمبر که حق فرموده است      من نگنجم هیچ در بالا و پست  
در زمین و آسمان و عرش نیز      من نگنجم این یقین دان ای عزیز  
در دل مؤمن بگنجم ای عجب      گر مرا جویی، در آن دلها طلب  
حدیث در متون امامیه نیز آمده است. رجوع شود به عوالم الثانی، ج ۴، ص ۷.

۲. متن حدیث به شرح زیر است: «قال داود(ع) یا رب لماذا خلقت الخلق؟ قال: كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف.» محیی الدین بن عربی آن را چنین آورده است: «كنت كنزاً لم اعرف فاحببت ان اعرف فخلقت فتعرفت اليهم فعرفوني.» (الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۱۱۲) فروزانفر در ذیل بیت: «گنج مخفی بد ز پری چاک کرد/ خاک را تابان تر از افلاک کرد»، از ابن تیمیه نقل کرده است که این حدیث گرچه هیچ سندی اعم از معتبر و ضعیف ندارد ولی معنایش صحیح و ظاهر است و در میان صوفیه دائر می باشد (احادیث مثنوی، ص ۲۸).

در منابع امامیه به همان صورت اول آمده است. (رجوع شود به مصابیح الانوار، ج ۲، ص ۴۵۵). (مترجم)

۳. در خصوص نظریه «انسان کامل» در عرفان اسلامی، رجوع کنید به:

«Al-Insan al-Kamil», *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1953.

در مورد نظریه مشهور عبدالکریم الجیلی در باب انسان کامل، رجوع ←

همچنین از رسول الله روایت شده که به یکی از صحابه فرموده است «به قلبت رجوع کن تا احکام سر به مهر خداوند را که از طریق معرفت باطنی قلب تراوش کرده بشنوی که همانا ایمان و علم لاهوت واقعی است.» همچنین این حدیث: «تحقیقاً هر که خود را شناخت، خدا را می شناسد»<sup>۱</sup>.

چنین احادیثی از رسول الله مبین همسانی بارز طبع باطنی انسان با حقیقت الهی است. بعلاوه آن احادیث اشاره دارد به اینکه معرفتی که از ژرفای قلب آدمی تراوش می کند، با آنچه از طریق حواس و عقلیات تحصیل می شود تفاوت دارد. عرفا را گمان بر این است که رسول الله (ص) عوام را از معرفت خارق عادت صوفی واقعی آگاه نموده به این تعبیر که او با نور خدا می بیند و برای او امکان پذیر است که به گذشته، یا اسرار درونی قلب انسان وقوف بیابد و یا با کسی از فاصله ای دور بدون هیچ گونه واسطه مادی رابطه برقرار کند (تله پاتی) و نیز قبل از روی دادن حوادث بدانها واقف گردد

کنید به:

R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921, pp. 77-142.

همچنین همان کتاب از محمد اقبال.

۱. متن حدیث چنین است: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». فروزانفر در ذیل بیت 'بهر این پیغمبر آن را شرح ساخت/ کانکه خود بشناخت یزدان را شناخت' آورده است: در شرح نهج البلاغه، ج ۴، ص ۵۴۷، منسوب است به امیرمؤمنان (ع) و بسا تعبیر: اذا عرف نفسه، جزو احادیث نبوی است (کنوز الحقائق، ص ۹) و مؤلف اللؤلؤ المرصوع (ص ۸۶) به نقل از ابن تیمیه آن را از موضوعات می شمارد. (احادیث مثنوی، ص ۱۶۶) مرحوم مجلسی در بحار (ج ۲، ص ۳۲) حدیث را از مصباح الشریعة آورده است. (مترجم)

(نهان بینی)<sup>۱</sup>.

از طریق عشق به خدا و شناختن خدا، مؤمن می‌تواند حتی به قدرتهای اعجاز گونه دست یابد زیرا که رسول الله گفته است: «اگر شما خدا را آنگونه که شایسته است بشناسید می‌توانید بر روی دریاها راه بروید و کوهها را با ندای خود به حرکت درآورید.»<sup>۲</sup>

---

1. clairvoyance

۲. قال النبی: عم لو عرفتم الله حق معرفته لمشیتم علی السجور و زالت بدعائکم الجبال. کشف المحجوب، هجویری، به تصحیح و. ژوکوفسکی، ص ۳۴۱.

اخوان الصفا انجمنی سری متشکل از دانشمندان و فلاسفه بود که در حدود سال ۳۷۳/۹۸۳م در بصره با شعبه‌ای در بغداد تأسیس یافت. این انجمن همواره جلسه‌هایی بر پا می‌کرد که در آن اعضاء رساله‌هایی در موضوعات علمی و فلسفی و مذهبی قرائت می‌کردند. اصطلاح «اخوان الصفا» از عربی به انگلیسی به انحاء گوناگون برگردان شده است که از آن جمله است «برادران پاک»<sup>۱</sup>، «برادران صمیمی»<sup>۲</sup>، «برادران یا دوستان وفادار»<sup>۳</sup>. عنوان کامل انجمن به عربی «اخوان الصفا و خلان الوفاء و اهل العدل و ابناء الحمد» بوده است، یعنی برادران پاک یا مخلص، یاران وفادار، مردان عدل و فرزندان نیک‌کردار. در خصوص وجه تسمیه اخوان الصفا توضیحات مختلف داده‌اند. به نظر گلدتسیهر، این نام برمی‌گردد به یکی از افسانه‌های کلیله و دمنه<sup>۴</sup> (یا داستانهای بیدپای) که آن حکایت شده که چگونه

1. Brethren of Purity      2. Brethren of Sincerity

3. Faithful Brethren or Faithful Friends

۴. «باب الحمامة المطوقة و الجرد و الفراغ و السلحفاة و الظبی». یعنی باب دوستی کبوتر و زاغ و موش و باخه و آهو. کلیله و دمنه، چاپ دانشگاه، تصحیح مجتبی مینوی. (مترجم)



دسته‌ای از حیوانات چون با هم دوستانه رفتار می‌کردند (اخوان الصفا) توانستند از دام صیاد رهایی یابند. هدف اصلی برادران، بطوری که گفته شده، کمک به رستگاری ارواح باقیه خود از طریق همکاری متقابل و تعاون و وفادار ماندن به همدیگر بوده است. توجیه دیگر این است که آنان برادران مخلص یا پاک نامیده می‌شدند زیرا به پیروی از افلاطون قبل از هر چیز، به اثر تهذیبی یا پاک‌کننده تحصیل فلسفه بر روح اعتقاد داشتند. نیکلسن و لوی توضیح مشخصتری داده‌اند مستند به تادیخ الحکما ابن قفطی که مجموعه‌ای از زندگینامه‌های فلاسفه و دانشمندان اسلامی است. به عقیده آن دو، «اخوان» عنوان مزبور را به این جهت انتخاب کرده بودند که معتقد بودند احکام دینی (شریعت) در آن عصر به شائبه نادانی و خطا آلوده گردیده و تنها طریق پاک کردن و پیراستن آن، فلسفه است. این امر می‌رساند که ایشان آرزومند نوسازی روحانی و اخلاقی اسلام از طریق فلسفه بوده‌اند.

«اخوان» از نظر مذهبی به معتزله و تشیع متمایل بوده‌اند و در فلسفه به التقاط از منابع بسیار وسیع و گوناگون. با همه اینها، گفته شده که انگیزه اساسی انجمن، ماهیت سیاسی داشته است. و نیز گفته شده است که «اخوان» از بعضی جهات در تبلیغات اسماعیلیان علیه عباسیان دست داشته‌اند و اعتقادی که به نحو التقاطی به اصالت معنی (ایده آلیسم) می‌ورزیده‌اند، منعکس‌کننده تعالیم سیاسی و مذهبی فاطمیان و قرمطیان و پیروان حسن صباح بوده است که همه می‌خواستند خلافت عباسی را سرنگون سازند. شاهد قوی در تأیید

این نظر دستنوشته‌ای است که کازانووا<sup>۱</sup> در سال ۱۸۹۸ کشف کرده است.<sup>۲</sup> این دستنوشته، علاوه بر قطعاتی از رسائل اخوان الصفا، شامل رساله ناشناخته و منتشر نشده‌ای به نام «جامعه» (یا خلاصه) نیز هست که گفته می‌شود حاوی چکیده رسائل [اخوان الصفا] است و آشکارا تعالیم اسماعیلیان را تبلیغ می‌کند. رسائل اخوان الصفا که تعدادشان به پنجاه و دو می‌رسد (و گاهی پنجاه یا پنجاه و یک نیز شمارش شده است) نوعی دائرةالمعارف به زبان عربی درباره علوم و دین و فلسفه است و شاید در نوع خود اولین نمونه در عالم ادب باشد.<sup>۳</sup> مؤلفین این اثر که هویت خود را پنهان داشته‌اند، در همان زمان رساله‌ها را به کتابفروشیها فرستادند تا در دسترس عموم قرار گیرد. اسامی زیر به عنوان اعضای انجمن و نیز دست‌اندرکاران تألیف دائرةالمعارف از طریق منابع بعدی به دست ما رسیده است:

۱. ابوسلیمان محمد بن معشر بستی مقدسی ۲. ابوالحسن علی بن هارون زنجانی ۳. محمد بن احمد نهرجوری ۴. عوفی ۵. زید بن رفاعه ۴.

1. P. Casanova

2. R. A. Nicholson, *A literary History of the Arabs*, Cambridge, 1930, p. 371.

3. M. M. Sharif, *Muslim Thought: Its Origins and Achievements*, Lahore, 1951, p. 57.

و همچنین:

A. L. Tibawi, «Ikhwan al-Safa and Their Rasail: A Critical Review of a Century and a Half of Research», *Islamic Quarterly*, Vol. II, 1955, pp. 28-46.

۴. رجوع شود به:

George Sarton, *Introduction to the history of science*, Baltimore, 1927, I, p. 166. در خصوص املاي این اسامی اختلافاتی وجود دارد. مثلاً ←

سبک رسائل نسبتاً مطول و تکراری است و عبارات دال بر دینداری و تقدس، تمثیلات دینی و استعارات و بدایع لفظی در آنها زیاد به چشم می‌خورد. در حقیقت رسائل برای دانشمندان و اهل علم تألیف نشده بلکه بیشتر جلب اقبال عامه منظور بوده است ولی، با همه اینها، زمینه وسیعی را شامل می‌شود و مبین برداشت اخوان از ظرفیت علمی و فلسفی طبقه تحصیل کرده مسلمان در قرن چهارم هجری (دهم م.) می‌باشد. تقریباً هر رشته از علوم در این رساله‌ها مورد بررسی قرار گرفته است. چهارده رساله در ریاضیات و منطق، ده رساله در متافیزیک، یازده رساله در عرفان و احکام نجوم<sup>۱</sup> و سحر، و هفده رساله در علوم طبیعی از قبیل کائنات جو<sup>۲</sup>، جغرافیا، گیاه‌شناسی، جانورشناسی، فیزیولوژی، جنین‌شناسی، فیزیک، شیمی، مردم‌شناسی و غیره است. رسائل در واقع دائرةالمعارفی است شامل طبقه‌بندی علوم به شیوه ارسطو که از فارابی (متوفی ۳۳۹/۹۵۰م) به نسلهای بعد منتقل شده بود. ماهیت و تشکیلات انجمن در مقاله‌ای در بخش چهارم دائرةالمعارف توضیح شده است (رساله شماره ۴۵).

دائرةالمعارف خصوصاً برای عالم علوم طبیعی جالب توجه است. در آن سعی شده است بسیاری پدیده‌های طبیعی از قبیل جزر و مد، زلزله، خسوف و کسوف، امواج صدا، شهابها، رعد و برق،

فهرستی توسط نیکلسن (همان کتاب، ص ۳۷۰) عرضه شده که نام اول را به صورت ابوسلیمان محمد بن معشر البیوستی یا المقدسی (مقدسی [بدون تشدید دال]) و سومین را به صورت ابوالاحمد المهرجانی قید کرده است. نگاه کنید به:

M. Stern, «The Authorship of The Epistles of Ikhwan-al-Safa», *Islamic Culture*, Vol. XX, 1946, pp. 367-72, and Vol. XXI, 1947, pp. 303-4.

1. astrology      2. meteorology

باران، شبنم، برف، تگرگ، قوس و قزح، آب و هوا، فصول، گیاهان خاص هر خطه، زیست‌شناسی، تکامل، تشکیل معادن، و غیره تبیین شود. البته منصفانه نیست که در مورد ارزش این تبیینات از نظر تحولات جدید در علوم دאوری نماییم. اخوان، همانند فیثاغوریان، شیفته اعداد بودند. در رسائل به مطالب زیادی در خصوص اسرار اعداد برمی‌خوریم، مانند مربعات جادویی، اعداد متحابه<sup>۱</sup>، و طبقه‌بندی اعداد. مثلاً ارزش روحی عدد چهار با شمارش چیزهای چهارگانه بیان می‌شود، مانند عناصر اربعه، مزاجهای چهارگانه، فصول اربعه و جهات اربعه و جز اینها.

رسائل، بعدها به اسپانیا منتقل شد اما، کاملاً مطمئن نیستیم که آیا مسلمة بن احمد المجریتی منجم و ریاضی‌دان مسلمانی که در قرن دهم درخشیده، این کار را انجام داده یا مریدش، الکرمانی (۱۰۶۶-۴۵۹-۳۶۷/۹۷۷م)، که ریاضی‌دان و جراح بوده است<sup>۲</sup>. اگر کار

۱. اعداد متحابه (amicable numbers) دو عددی هستند که جمع مقسوم علیه‌های یکی برابر عدد دیگر باشد. مثلاً عدد ۲۲۰ برابر است با مجموع اعداد ۱، ۲، [۴]، ۷۱ و ۱۴۲ که مقسوم علیه‌های عدد ۲۸۴ هستند و خود ۲۸۴ مساوی است با جمع مقسوم علیه‌های ۲۲۰، یعنی اعداد ۱، ۲، ۴، ۵، ۱۱، ۱۵، ۲۰، ۲۲، ۴۴، ۵۵ و ۱۱۰. اولین شخصی که بصراحت اعداد ۲۲۰ و ۲۸۴ را اعداد متحابه خواند، یامبیلی‌خوس (Iamblichus) نوافلاطونی بود که در حدود سنه ۳۲۷ میلادی فوت کرده است. ممکن است آن اعداد قبلاً هم شناخته بوده‌اند، چه آنکه فیثاغوریان عمیقاً به خواص اعداد توجه داشتند. متفکران قرون وسطی به قدرت آن اعداد در جلب عشق و محبت معتقد بودند و وجه تسمیه «اعداد متحابه» همین است. ذکر این نکته جالب نظر است که جفت دیگر اعداد متحابه - یعنی ۱۷۲۹۶ و ۱۸۴۱۶ - در سال ۱۶۳۹ توسط ریاضیدان مشهور فرانسوی فرما (Fermat) کشف شد.

2. Sarton, op. cit., pp. 668, 715.

مسلمه بوده، می‌بایست بلافاصله پس از اولین انتشار این انتقال صورت می‌گرفت. رسائل به‌رغم این واقعیت به اسپانیا انتقال یافت که در شرق کار رافضیان تلقی می‌شد و سرانجام در بغداد در سال ۵۴۵/۱۱۵۰ م به‌دستور مستنجد خلیفه عباسی سوزانده شد. نوشته‌های اخوان را درست بعد از انتشار به‌یک‌ی از صاحب‌نظران در امور مذهبی به نام ابوسلیمان منطقی سجستانی عرضه کردند. وی آنها را با نظر مخالف عودت داد و اعلام کرد که مؤلفان سعی نموده‌اند رفضیات و بدعت‌های فلسفی را تحت ردای شریعت پنهان سازند که البته توفیق نیافته‌اند.<sup>۱</sup> مع‌هذا علی‌رغم این اتهام، رسائل کماکان دست به‌دست می‌گشت و بر فلسفه اسلامی و یهودی - یعنی هم بر غزالی و ابن‌رشد و هم در ابن‌جبرول و یهودا هلوی - تأثیر گذارد.<sup>۲</sup>

فلسفه اخوان‌الصفا جنبه التقاطی وسیع داشت و مشتمل بر عناصر مختلف زرتشتی و مسیحی و عبرانی و سریانی و هندو و عرب و یونانی بود. بنظر می‌رسد اخوان تا حدی از نظام فلسفی ارسطو، بخصوص منطق و روانشناسی او، آگاهی داشته‌اند. اما ایشان نیز مانند دیگر فلاسفه مسلمان در آن روزگار، دو اثر را که از ارسطو نبود - یکی «اثولوجیا» (الهیات) و دیگر «کتاب سبب» (رساله تفاحه) - از او می‌پنداشتند. اولی در حقیقت خلاصه سه کتاب آخر تاسوعات (یا اثنادها) نوشته فلوپین بود و کتاب دوم اثر نویسنده‌ای ناشناس

۱. قفطی، همان کتاب، صص ۷-۱۳۱.

۲. در مورد تأثیر رسائل اخوان در متفکران یهودی، رجوع کنید به:

I. Husik, *History of Medieval Jewish Philosophy*, New York, 1930, p. XXXIX.

که به تقلید از رساله فیدون افلاطون نگاشته شده بود. به هر حال اخوان با عقاید فیثاغوری و افلاطونی و نوافلاطونی بیشتر مأنوس بودند و اطلاعاتشان از فلسفه یونان به پای کندی (۲۶۰ - ۵۱۸۸/۸۷۲ - ۸۰۳ م) و فارابی (۳۳۹ - ۹۵۰/۹۲۵۷ - ۸۷۰ م) نمی‌رسید. این تصور کلی در میان آنان رواج داشت که علم و فلسفه و دین بایستی در نهایت امر با یکدیگر سازگار باشند و به این جهت حدی برای کنجکاویهای عقلی نمی‌شناختند و عمداً بر وسعت دید خویش می‌افزودند. در رسائل شواهد فراوان در تأیید این حقیقت دیده می‌شود که مؤلفین در البتقا با راستی و درستی عمل می‌کرده‌اند و بنا بر این پذیرای اندیشه‌های مأخوذ از فلسفه یونان و ادبیات حکمتی ایران و هند و کتب مذهبی یهودی و مسیحی بوده‌اند. شاهد بارز این مطلب بخش ششم رساله چهل و چهارم است که استانلی لین - پول، در کتاب خود تحت عنوان تحقیقاتی در يك مسجد، آن را «شایسته‌ترین شرح حال عیسی در ادبیات عرب» توصیف می‌کند.<sup>۱</sup>

در بررسی گذرای محتویات این دائرةالمعارف، به رساله‌های مستقل عدیده‌ای برمی‌خوریم که در آنها مسائل فلسفی و دینی بسیار

---

۱. رجوع شود به: Stanley Lane-Pool, *Studies in a Mosque*, رساله چهل و چهارم، بخش ششم آمده است. رجوع شود به رسائل اخوان الصفا، به کوشش خیرالدین الزرکلی، قاهره، ۱۳۴۷، مجلد چهارم، صفحات ۹۴-۷. همچنین نگاه کنید به:

L. Levonian «The Ikhwan-al-Safa and Christ,» *The Muslim World*, Vol. XXXV, 1945, pp. 27-31.

و همچنین:

J. Windrow Sweetman, *Islam and Christian Theology*, Lutterworth Library, London, 1945, Part, I, Vol. I, pp. 37-9.

جالب نظری طرح شده است. عناوین و شماره‌های مسلسل برخی از رساله‌ها به شرح زیر است: ایساغوجی فروریوس (۱۰)؛ مقولات ارسطویی (۱۱)؛ انالوطیقای اول (۱۳)؛ انالوطیقای ثانی (۱۴)؛ نشؤ نفوس جزئیة<sup>۱</sup> (۲۷)؛ حکمت مرگ و زندگی<sup>۲</sup> (۲۹)؛ مبادی روحانی به نظر فیثاغورس<sup>۳</sup> (۳۲)؛ مبادی روحانی به نظر اخوان الصفا<sup>۴</sup> (۳۳)؛ جهان چون یک انسان به مقیاس<sup>۵</sup> بزرگ (۳۴)؛ تعقل و موضوع آن<sup>۶</sup> (۳۵)؛ نظریه افلاک و کون و فساد جهان<sup>۷</sup> (۳۶)؛ عشق روح و اشتیاق آن به وصول به ذات باری<sup>۸</sup> (۳۷)؛ رستاخیز و معاد<sup>۹</sup> (۳۸)؛ راه به سوی خدا<sup>۱۰</sup> (۴۳)؛ بقاء روح (۴۴)؛ وحی نبوی (۴۷)؛ و غیره.

ارائه شرح منظم و روشن از نظریات فلسفی اخوان به سبب تمایل آشکارشان به التقاط آراء دیگران، نسبتاً دشوار است. هر فلسفه التقاطی ذاتاً احتمال دارد فاقد پیوستگی و نامنسجم باشد. آنان برای اینکه بتوانند علم و فلسفه ناپخته و ناقص آن عصر را با دین آشتی دهند ناچار شدند اولی را به شیوه متصوفه و دومی را به طریق تشبیه

۱. فی کیفیة نشوء الانفس الجزئیة

۲. فی حکمة الموت والحیة

۳. فی مبادی الموجودات العقلیة علی رأی الفیثاغوریین.

۴. فی المبادی العقلیة علی رأی اخوان الصفا

۵. فی معنی قول الحكماء ان العالم انسان کبیر

۶. فی العقل والمعقول

۷. فی الادوار والاکوار

۸. فی ماهیة العشق

۹. فی البعث والقیامة

۱۰. فی ماهیة الطريق الی الله. اصل عنوانها (از پنجمین عنوان به بعد) از رسائل اخوان به ترجمه فارسی افزوده شد. (مترجم)

و تمثیل، تأویل نمایند که این امر نه مطلوب فیلسوف بود و نه متکلم. بیان مجازی و استعمال مکرر استعاره و تمثیل بر این اشکال می‌افزاید. به هر حال بعضی از اصول مهم مندرج در تعالیم فلسفی آنان را می‌توان صرف‌نظر از اینکه در چه دستگاهی بگنجد، تحت عناوین سه‌گانه زیر جمع‌بندی کرد: ۱. بحث معرفت یا شناخت شناسی ۲. نظام عالم یا کیهان‌شناسی ۳. علم اخلاق.

### بحث معرفت یا شناخت‌شناسی

بحث معرفت اخوان کم و بیش بر نسق نظریات افلاطون پرداخته شده‌است و در اساس بر عقیده به دوگانگی نفس و بدن استوار است. مراد از نفس نزد اخوان، عنصر روحانی و عقلانی در بشر است. هدف غایی معرفت به نظر آنان این است که نفس از محسوس به معقول و از متعین به مجرد هدایت شود و بدین وسیله تزکیه گردد. به نظر ایشان، تجربه حسی از اشیاء مادی از طریق اعضای حسی بدن حاصل می‌گردد اما شناخت قوانین کلی منطق و اصول متعارفی ریاضی بدون وساطت جسم به وسیله درک مستقیم بر روح عارض می‌شود و این خود حاکی از استقلال روح از جسم است و به منشأ و جایگاه حقیقی آن - یعنی حوزه معقول و ماوراء محسوس - اشارت دارد. در مجموع بنظر می‌رسد که اخوان معتقد بوده‌اند که این همان حوزه‌ای است که کلیات (یا مثل) افلاطونی و قوانین منطقی و اصول متعارفه ریاضی و ارزشهای مطلق و حقایق دینی، در آن ثبوت و تقرر دارند. اخوان عقیده داشتند که روح قبل از هبوط به جهان ماده، در این حوزه روح و عقل می‌زیسته‌است و به این سبب، قوانین عقل محض را به یاد می‌آورد



و ذاتاً آرزومند و مشتاق کسب حقایق روحانی و ارزشهای مطلق راستی و زیبایی و خوبی است. ایشان همانند سقراط معتقد بودند که کل علم حقیقی بالقوه در نفس فرد موجود است و معلم نقش قابله را ایفا می‌کند. در واقع تعلیم چیزی از خارج به نفس داخل نمی‌سازد بلکه کمک می‌کند تا حقایقی که در درون نفس به‌ودیعۀ نهاده شده به‌منصه ظهور برسد.

به‌منظور تزکیه نفس، کاملاً ضرورت دارد که سالک در کسب علوم مجرد نظیر منطق و ریاضیات تحمل زحمت کند. ولی حرکت نفس از جزئی به کلی و از متعین به مجرد و از محسوس به فوق محسوس روندی تدریجی است. لازم است سالک ابتدا به کسب علومی که کمتر جنبه انتزاعی دارد همت گمارد و سپس آهسته و متدرجاً به علوم انتزاعیتر روی آورد. از این رو، هندسه فضایی که نسبتاً کمتر دارای جنبه انتزاعی است بایستی مقدم بر هندسه مسطحه مورد مطالعه قرار گیرد و تمامی اینها باید قبل از پرداختن به ریاضیات نظری محض باشد. جالب توجه است بدانیم که، به نظر اخوان، اگرچه منطق و ریاضیات از علوم هم‌ریشه محسوبند، ریاضیات نظری محض بالاتر از منطق است، زیرا بیش از منطق از محسوسات فاصله دارد. منطق حد واسطه فیزیک و متافیزیک است. در فیزیک الزاماً با اجسام سر و کار داریم و در متافیزیک با نفوس مجرد و فکر محض. منطق (که در اینجا به نظر اخوان شامل روش استقرایی نیز هست) هم با مفاهیم متافیزیکی سر و کار دارد و هم با صورتهایی که در نفس از محسوسات حاصل می‌شود و موضوع علم فیزیک است. برتری یافتن

ریاضیات به منطق در نظریات اخوان بدون شك با پیشرفتهای جدید در منطق هماهنگ است، ولی در مورد ایشان بر توجه خاصی که به مکتب فیثاغورس مبذول می‌داشتند دلالت دارد.

در اینجا سؤال جالب توجهی مطرح می‌شود و آن اینکه اگر تزکیه نفس منوط به رنج‌بردن برای مطالعه دقیق منطق و ریاضیات باشد، پس درباره نفوس افرادی که ذاتاً فاقد استعداد تحصیل این علوم انتزاعی هستند چه باید کرد؟ آیا چنین کسانی باید از هر گونه تزکیه و رستگاری نفوسشان قطع امید کنند؟ خیر، اخوان ابدأ چنین یأس و بدبینی را تبلیغ نمی‌کنند. آنان به همان اندازه (اگر نگوییم بیشتر) بر تقوا و پارسایی و دینداری در زندگی تکیه می‌کنند و این امور را گام‌هایی در راه تزکیه نفس می‌دانند. به نظر ایشان، فرزاندگی پیامبران در این بوده است که با وقوف به ضعف و طاقت محدود عامه، چنین گام‌ها و اعمالی را که کاربرد عمومی‌تر دارند، توصیه کرده‌اند.

### کیهان‌شناسی

در نظریات متافیزیکی اخوان، نشانه‌هایی بسیار روشن از عقاید نوافلاطونی می‌یابیم. همانند فلوپین، آنان نیز عقیده داشتند که خدا مافوق هر علم و هر مقوله فکر بشری است و فرد عامی نمی‌تواند خدا را واحد مجردی تصور نماید، زیرا قادر نیست تصویری را که از خدا دارد بآسانی از اشکال و صور محسوس تفکیک کند. فیلسوف در مراحل عالی تکامل روحی، تصور خدا را از صور محسوس و عادات رایج در میان عوام جدا می‌کند.

جهان از طریق افاضات ذات باری که برترین هستیها و مافوق تمامی تمایزات و تقابلات مادی و ذهنی است، پدید آمده است. این نظریه بوضوح نظریه‌ای نوافلاطونی برای تبیین منشأ جهان است. جهان مادی نه مستقیماً، بلکه از طریق عوامل واسطه متوالی که خود بر حسب سلسله مراتب روحانی ترتیب یافته‌اند، از خداوند فیضان پیدا کرده است. اخوان درجات مختلف فیضان را به شرح زیر رده‌بندی کرده‌اند: ۱. عقل اول<sup>۱</sup> ۲. نفس عالم<sup>۲</sup> ۳. ماده اولی (هیولی)<sup>۳</sup> ۴. طبیعت ۵. جسم متحیز<sup>۴</sup> ۶. عالم افلاک ۷. عناصر عالم سفلی (تحت القمر)<sup>۵</sup> ۸. معدنیات و گیاهان و حیوانات (مركب از این عناصر). اخوان اینها را ذوات ثمانیه یا هشتگانه می‌نامند که در مجموع با خداوند، یعنی ذات مطلق، مدار جواهر اصلی را کامل می‌کنند و با اعداد اصلی (که رویهم نه عدد است) برابر می‌شوند. در نظر مردم این عصر، چنین مطالب به افسانه و اساطیر شبیه‌تر است تا به فلسفه. ولی باید توجه داشت که نظریه اخوان بیشتر مقتبس از فلسفه نوافلاطونی و منابع دیگر است تا از ابتکارات خودشان.<sup>۶</sup>

نکته اصلی در این نظریه، آسمانی بودن نفس و بازگشت آن

1. First Intelligence

2. World Soul

3. Primitive Matter

۴. مؤلف در اینجا واژه Spatial Matter را بکار برده است. بعضی «جسم مطلق» ترجمه کرده‌اند ولی این واژه با معنای مصطلح ارسطویی تطبیق نمی‌کند. در متن اصلی عربی، پس از شمردن هیولی و طبیعت، جسم را به عنوان پنجمین موجود می‌شمرند بدین عبارت «ثم الجسم ذوالست الجهات» (رسائل اخوان الصفا، ج ۲، ص ۲۵۲). بنظر می‌رسد که مؤلف منظور را خوب درک کرده است و آنچه آورده‌ایم ترجمه مناسبی برای آنست. (مترجم)

5. Elements of the Sublunary World

۶. رجوع کنید به فصل هشتم درباره ابن سینا.

به سوی خداست. به نظر اخوان هر نفس فردی صرفاً بخشی از نفس عالم (یا جان جهان) است و درست همانگونه که نفس عالم در یوم الحساب (یا روز شمار) به خدا بازگشت می‌نماید، نفوس فردی نیز پس از مرگ بدن ترکیبه و صافی شده به سوی نفس عالم باز می‌گردند. مرگ، رستاخیز کمتر یا قیامت صغری، و رجوع نفس عالم به سوی خدا، رستاخیز مهتر یا قیامت کبری نامیده می‌شود.

نفس انسانی، از نفس عالم فیض گرفته است و نفوس تمامی افراد کلاً ذات واحدی را تشکیل می‌دهند که می‌توان آن را «انسان مطلق» یا «روح انسانیت» نامید.

ولی هر يك از نفوس فردی محاط در ماده است که باید بتدریج خود را از آن تصفیه و پاکیزه نماید. برای نیل به آن مقصود، نفس دارای استعدادها یا قوای بسیار است که قوای ذهنی و روحانی، بالاترین آنهاست. بهره‌مندی ما از فلسفه و دین به برکت همین قوای اخیر است. هیچ فلسفه و هیچ دینی مقصودی جز این ندارد که نفس را در حد توان بشر، همانند خدا سازد.

### اخلاق

نظام فکری و فلسفی اخوان یکسره در اصول اخلاقی آنها خلاصه می‌شود، چرا که به نظر ایشان، اخلاق بالاترین فن ترکیه نفس است. نظام اخلاقی اخوان دارای ویژگیهای روحی و زاهدانه است و تفکر التقاطی آنان در این قسمت نیز مانند قسمتهای دیگر جلوه گر است. همانگونه که گفته شد، امور روحی، به نظر اخوان، با امور عقلی یکی است. ذات و طبیعت خاص روح آدمی، در عقل اوست.

بنا بر این، کردارهایی صحیح است که مطابق طبیعت خاص بشر، یعنی موافق با عقل او، انجام گیرد. به نوشته اخوان: «کردارهایی واقعاً پسندیده است که مطلقاً ناشی از ملاحظات عقلانی باشد.» تشخیص رگه کانتی در عقاید اخلاقی اخوان مشکل نیست. بعلاوه، آنان می گویند جنبه روحانی، زمانی در بشر انگیزته می شود که او به خدا عشق ورزیده در طلب اتحاد با او باشد. این عشق عالیت‌ترین فضایل است زیرا کسی که به این مقام برسد، با همه مخلوقات با تساهل و گذشت رفتار می کند. عشق به حق، آرامش روح و فراغ دل و صلح و صفا با کل عالم بیمار می آورد<sup>۱</sup>.

جنبه زهد و پرهیز در اصول اخلاقی اخوان بدین شرح است که بدن ترکیبی از ماده است و پس از مرگ به آن باز می گردد. اما روح منبعث از خداست و اگر چه در این جهان با بدن قرین گردیده، به سوی خدا باز خواهد گشت. از آنجا که روح آدمی از منبعی ازلی سرچشمه گرفته، همواره متوجه زندگانی ابدی و روحانی اخروی است، حال آنکه بدن چون سرانجام فانی می شود، همه توجهش به لذائذ زودگذر است. به نظر اخوان، تمامی فضایل، از قبیل علم و عقل و عفت و شجاعت، مربوط به روح است و همه رذایل، مانند جهل و سبکسری و هرزگی و جبن، از آن جسم. اگر چه گاهی اخوان از این هم فراتر رفته می گویند مرگ بدن مساوی حیات روح است، هرگز شیوه زهد و ریاضت تمام عیار را توصیه نمی کنند و بالعکس می افزایند

۱. این قسمت عیناً یادآور نظریه «عشق عقلانی به خداوند» در فلسفه اسپینوزا است. (مترجم)

که «بدن بایستی به نحو شایسته تیمار و مواظبت گردد تا روح فرصت شکفتگی کامل بیابد»<sup>۱</sup>.

تصور اخوان از انسان کامل، مختص خودشان است. صفاتی که برای چنین انسانی برمی‌شمرند جالب توجه است و خصلت التقاطی نظریاتشان را به بارزترین وجه نمایان می‌سازد. «انسان کامل باید از نژاد شرق ایران و در ایمان چون يك عرب، در کسب معارف چون يك بابلی، در زیرکی چونان يك عبری، در کردار همانند يك حواری، مسیح، متقی چون راهبی سوری، در علوم طبیعی همانند يك یونانی، در کشف اسرار و خفیات همانند يك هندی و بالآخر در بسینش روحانی چون يك صوفی عارف باشد»<sup>۲</sup>.

1. D. M. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics*, London, 1953 p. 105.

2. F. T. J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, London, 1933, p. 95.

ابویوسف یعقوب بن اسحق کندی (۲۶۰ - ۱۸۸ هـ / ۸۷۳ - ۸۰۳ م) اولین و تنها فیلسوف بزرگ از نژاد عرب، همانند بیشتر فیلسوفان اسلامی، عالمی ذوفنون بوده است و بر دانشهای علمی عصر خود، شامل موضوعات عدیده از قبیل حساب، هندسه، نجوم، تئوری موسیقی، فیزیک (بخصوص نورشناسی و علم مرایا)، هواشناسی، جغرافیا، پزشکی، داروسازی، سیاست، و غیره، احاطه‌ای دایرةالمعارف‌وار داشته است. کندی با نظریات فلسفی سقراط و افلاطون و ارسطو و شارحان ارسطو، بخصوص اسکندر افروдіسی، بخوبی آشنا بوده است و همچنین در مطالعات تطبیقی ادیان دست داشته است. در فلسفه به مکاتب نوافلاطونی و نوفیثاغوری و در کلام اسلامی به مکتب معتزله که در آن زمان دوره شکوفایی را می‌گذرانیده، متمایل بوده است. او در هر موضوعی چیز نوشته و تعداد رسائلش بالغ بر ۲۶۵ فقره است، هر چند متأسفانه فقط معدودی از آنها اکنون موجود است.

عمده مساعی او بر این مقصور بوده که میان علم و فلسفه از

يك سو، و هر دو آنها با دین از سوی دیگر، سازش ایجاد کند. این امر به پیدایش نوعی تلفیق و تألیف در فلسفه و قسمی مکتب التقاطی منجر شد که در واقع خصیصه بارز تقریباً عموم دستگاههای فلسفی اسلامی است.

### علم و فلسفه

کندی به پیروی از فیثاغوریان و افلاطون، قویاً تأکید دارد بر اینکه هیچکس نمی‌تواند بدون ممارست کامل در ریاضیات، فیلسوف محسوب شود. کوششهای خود او در کاربرد ریاضی روشهای کمی، در زمینه‌های پزشکی و نورشناسی و علم مریا و موسیقی و غیره، مؤید این گفته است. لذا این ادعا که وی باید لاقلاً به شکل ابتدایی پیشتاز جدیدترین تحولات در روش علمی تلقی گردد پر بیراه نیست. در این خصوص ملاحظه جالب نظر بریفو به ذهن متبادر می‌شود که در کتابش می‌گوید: متفکران مسلمان در طول تاریخ تفکر علمی اولین کسانی بودند که به اهمیت روشهای کمی پی بردند.<sup>۱</sup>

تذکر این نکته بجاست که کندی با اعمال شیوه‌های کمی در پزشکی، چیزی نمانده بود که به ایجاد قانونی مانند قانون وبر-فخنر<sup>۲</sup> کامیاب شود. می‌گوید چنانچه خواسته باشیم نافعیت یکی از اجزای

1. R. Briffault, *The Making of Humanity*, London, 1928, pp. 191-4.

۲. Weber-Fechner Law (به نام ارنست وبر فیزیولوژیست و کالبدشناس آلمانی (متوفی ۱۸۷۸) و گوستاو فخنر روانشناس آلمانی (متوفی ۱۸۸۷)). قانونی در فیزیولوژی اعصاب که نسبت ثابتی بین «کمترین تفاوت محسوس» (JND) و محرک حسی برقرار می‌کند و از این راه شد ادراک حسی را به شدت محرک ربط می‌دهد. (مترجم)



معین در يك ترکیب دارویی بنا بر تصاعد عددی بالا برود، باید مقدار آن را در آن ترکیب با تصاعد هندسی افزایش بدهیم. کاربرد روشهای ریاضی در نورشناسی از جنبه فیزیولوژیک، راجر بیکن<sup>۱</sup> را (که همچون ویتلو<sup>۲</sup> و دیگران در قرن سیزدهم میلادی) در ابداع نظریاتش در رشته‌های وابسته متأثر از کندی بود، بحق به ستایش وی برانگیخت<sup>۳</sup>. کندی همچنین ریاضیات را در تئوری موسیقی بکار بست و در آن زمینه هفت کتاب نوشت که چهارتای آن به دست ما رسیده‌است. این پیشرفت ریاضی در تئوری موسیقی، برای کندی مقامی رفیع در تاریخ موسیقی عرب ببار آورد. به نظر ایچ. جی. فارمر، رسائل کندی در موسیقی تأثیر شایان توجهی طی دو قرن بعد بر محققان پس از او داشته‌است<sup>۴</sup> و حتی فارابی کبیر نیز که خود در موسیقی کمتر از کندی نبوده‌است، در این زمینه مرهون اوست.

### دین و فلسفه

تمایل کندی به تألیف مرام، او را بر آن داشت تا میان فلسفه و دین - یا بنا به تعبیر خودش، میان عقل و نبوت - سازش ایجاد کند. عقل و نبوت، به نظر او، برای شناخت حقیقت قصوی اهمیت و ارزش برابر دارند و زبان‌آور است که فقط یکی از آن دو تنها طریق حصول چنین معرفتی تلقی گردد. کندی در نتیجه مطالعات تطبیقی در ادیان و فلسفه یقین حاصل کرد که آن دو نهایتاً به يك حقیقت می‌رسند و

1. Roger Bacon      2. Witelo

3. Sarton, op. cit., I, 559.

4. H. G. Farmer, *History of Arabian Music*, London, 1929, pp. 127-8.

علت نخستین، یعنی آن وجود احد و ازلی مورد نظر فلاسفه، دقیقاً همان خدای منظور انبیاست. به نظر او، هر فیلسوف حقیقی الهامات نبوی را با شناخت حقایق ژرفی که از آنها عیان می‌گردد، مورد تأیید قرار می‌دهد.

### کیهان شناسی:

کیهان در نظر کندی، کل معماری شده و واجد وحدت و نظمی است که روابط علی بر همه حوادث آن حکمفرماست ولی علتها نیز مانند موجودات مراتبی دارند. علل ممکن است از مرتبتی عالی یا دانی باشند: اینگونه برداشت رتبی یا تدریجی از علیت در واقع مسبوق به نظریه نوافلاطونی افاضه است. علل سافله معلول علل عالیه هستند، هر وجود عالی در وجودات سافل مؤثر است اما وجود سافل هیچگونه اثری بر هستیهای عالیه ندارد. بنا بر شبکه علیت در حوادث عالم و سلسله مراتب آنها، می‌توان رویدادهای آینده را پیش‌بینی و مثلاً وضع سیارات را مطابق علم نجوم تعیین کرد. همینطور می‌توان از طریق يك شیء واحد موجود، به کل هیأت اشیاء در جهان پی برد مشروط به اینکه آن شیء کاملاً شناخته شده باشد. بنا بر این، هر شیء نمایشی از جهان است و اگر جهان عالم کبیر باشد، هر شیء عالم صغیر است.

### ماهیات خمه

کندی مبادی بنیادی حاکم بر جهان مادی را ماهیات می‌نامد که عبارتند از ماده و صورت و حرکت و زمان و مکان، و در رساله

فی ماهیات الخمسة به بحث درباره آنها می پردازد. صورت بندی ماهیات خمسة به این نحو مبتنی بر اطلاعاتی است که کندی از دو رساله ارسطو - یکی سماع طبیعی (فیزیک) و دیگری ما بعد الطبيعة (متافیزیک) - کسب کرده است. یکی از پژوهندگان به نام اولیری ماهیات کندی را به شرح زیر بیان می کند.<sup>۱</sup>

۱. ماده. ماده آن چیزی است که ماهیات<sup>۲</sup> دیگر را می پذیرد لکن نمی تواند خود عرض<sup>۳</sup> قرار گیرد و بر ماهیتی عارض شود. بنا بر این، اگر ماده زائل شود چهار ماهیت دیگر نیز بالضروره محو خواهند شد.

۲. صورت. صورت<sup>۴</sup> بر دو قسم است. قسم اول آن است که ضروری<sup>۵</sup> شیء و غیر قابل انفکاک از ماده است و توصیف شیء را تحت مقولات ارسطویی کم و کیف و این (مکان) و متی (زمان) و غیره مقدور می سازد. قسم دوم قوه ای<sup>۶</sup> است که به وسیله آن شیء از ماده بدون صورت تحصیل می یابد، چه آنکه ماده بدون صورت، تصور مجردی بیش نیست که صرفاً زمانی بدل به شیء می شود که صورت به خود بگیرد.

۳. حرکت. حرکت<sup>۷</sup> دارای شش نوع است. دو نوع آن دگرگونی در جواهر است به شکل کون و فساد<sup>۸</sup>. دو نوع تحویل در کم است به کاهش یا افزایش و یک نوع تحول در کیف است و یک نوع تبدل

1. DeLacy O'Leary, *Arabic Thought and Its Place in History*, London, 1922, pp. 141-3.

2. essences      3. attribute      4. form      5. essential  
6. faculty      7. movement      8. generation and corruption

در وضع<sup>۱</sup>.

۴. زمان. زمان تا حد زیادی همانند حرکت است. در حالی که حرکت تغییر جهت را نشان می‌دهد، و زمان همواره فقط در يك راستا در حرکت است: زمان حرکتی است بر خطی مستقیم و با سرعتی یکنواخت که صرفاً با قیود «قبل» و «بعد» شناخته می‌شود. بنا بر این زمان را می‌توان فقط بر حسب سلسله‌ای از کمیات متصل تبیین کرد.

۵. مکان. بعضی پنداشته‌اند که مکان جسم است، ولی بر عکس، مکان سطحی است که جسم را احاطه می‌کند. وقتی که جسم زائل می‌شود مکان آن معدوم نمی‌گردد، چه مکان خالی بلافاصله به وسیله جسم دیگری مثل هوا، آب و غیره که دارای همان سطح محیطی است اشغال می‌گردد.

### گرایش به فلسفه نوافلاطونی

اگر چه مفاهیم اساسی مندرج در رساله‌های خمسة ریشه ارسطویی دارد و اگر چه کندی به لحاظ ترجمه‌ها و تفسیرهایش از آثار ارسطو در زمره مشائیان شناخته می‌شود، لکن بی‌شک ارسطو گرایی وی شکل نوافلاطونی به‌خود می‌گیرد. مهمتر از همه این واقعیت نامیمون است که کندی کتاب الهیات (اثولوجیا) منسوب به ارسطو را به اشتباه اثری اصیل تلقی کرده‌است، حال آنکه آن اثر

۱. برای آگاهی از شرحی معتبر درباره تصور ارسطو از حرکت، رجوع کنید به:

W. D. Ross, *Aristotle*, London, 1923, pp. 81-3.

در واقع همان مطالب سه کتاب آخر قاسوعات فلوطین است با عباراتی دیگر.

کندی به آسانی فلسفه نوافلاطونی را پذیرا گردید زیرا آن مکتب، تمایلات التقاطی او را در ترکیب مکاتب فیثاغوری و افلاطونی و ارسطویی و تألیف تعالیم این مکتبها با تعالیم دینی برآورده می‌ساخت. به نظر او، اینکه ارسطو خود با عرضه کردن اثر برجسته‌ای چون «الهیات» یا «اثولوجیا» این امر را مقدور ساخته بود، موهبتی محسوب می‌شد. نظریات مختلف کندی از قبیل نظریهٔ افاضه، رابطهٔ نفس با بدن از سویی، و با خدا از سوی دیگر، فلاح و جاودانگی آن، و تقسیمات چهارگانهٔ عقل، همه مبتنی بر فلسفهٔ نوافلاطونی است. نظریهٔ افاضه، تبیین رابطهٔ خدا با جهان یکی از مهمترین معضلات فلسفهٔ دین است و تقریباً امر غیرممکنی است که فلاسفه را در تمامی اعصار دچار سر در گمی کرده است. کندی بآسانی نظریهٔ نوافلاطونی «افاضه<sup>۱</sup>» را پذیرفت و چون در «اثولوجیای ارسطو» آمده بود، آن را به ارسطو منسوب کرد. به موجب این نظریهٔ نوافلاطونی، خداوند عالم را از طریق عملی ارادی خلق نکرده چرا که آفرینش در این صورت مستلزم آگاهی و اراده می‌شد که هر دو آنها نسبت به ذات مطلق، جعل شروط است. علم مستلزم وجود چیزی خارج از عالم یا داننده است که در برابر او قرار بگیرد. خدا چون لایتناهی و مطلق است هیچ چیز خارج از او نیست، و لذا ممکن نیست چیزی ماسوای او باشد و در برابر او قرار بگیرد. اراده کردن مستلزم خواست و

نیازی است مرتفع نشده، یا هدفی که هنوز تحقق نیافته، در حالی که خدا منزله از همه اینگونه کسریهاست. بنا بر این اراده کردن نیز ممکن نیست به خدا نسبت داده شود.

کندی معتقد است که جهان افاضه‌ای از ذات خدا، تراوشی ضروری از وجود لایتنهای او یا اثر ذاتی خالقیت اوست. جهان فیضانی است از پروردگار همچنان که نور از خورشید یا خواص مثلث از مثلث.

جهان از خداونه نه مستقیماً و بلاواسطه، بلکه به واسطه «عوامل روحانی»<sup>۱</sup> فیضان پیدا می‌کند که از نظر علم کلام می‌توان آنها را به فرشتگان تعبیر کرد. این عوامل واسطه ذومراتبند؛ عامل سفلی از عامل رده‌علیا صادر می‌شود و آن نیز عاملی در رده سفلی افاضه می‌کند. بین آخرین عامل سلسله مراتب عوامل روحانی و عالم مادی، نفس فلکی یا روح عالم آخرین حلقه ارتباطی است.<sup>۲</sup>

نفس انانی. بر مبنای این طرح بسیار ذهنی مبتنی بر افاضه یا صدور، نفوس انسانی باید از نفس عالم صادر شده باشند. شك نیست که نفس آدمی در کارهایی که از او سر می‌زند مقید به جسم خویش است ولی در عین حال در جوهر روحانی خود مستقل از جسم بوده متعلق به حوزه مافوق حس نفس عالم است. کندی در تبیین جاودانگی نفس آدمی با مانعی روبرو نیست. به نظر او، نفس آدمی چون از

#### 1. spiritual agencies

۲. رجوع کنید به فصل مربوط به ابن سینا. برای آگاهی از اشکالاتی که به نظریه افاضه وارد شده است، نگاه کنید به فصلهای مربوط به غزالی و ابن خلدون.

نفس فلکی (نفس عالم) منشأ می‌گیرد و مستقل از جسم است، جوهری است غیر مرکب و بسیط و زوال ناپذیر.

فلاح نفس آدمی کم و بیش بر مبانی فلسفه افلاطونی تبیین شده است. کندی نیز همانند افلاطون معتقد است که نفس آدمی مداوماً از یادآوری و تذکار کیفیات زندگی پیشین خود در حوزه مافوق حس رنج می‌کشد، چه با این جهان احساس انس نمی‌کند و سعادت حقیقی‌اش منوط به ارضاء تمنیات جسمی او نیست. امیال جسمی هزارها بلکه بی‌حد و حصر است و ارضاء هر کدام آگاهی به خواهشهای هنوز ارضاء نشده را در پی دارد. بعلاوه نفس آدمی نمی‌تواند به چیزی که علی‌الدوام در حال تغییر است خرسند شود و همواره مشتاق و طالب چیزی ابدی و پایدار است، در حالی که چنین چیزی فقط در حوزه عقل و روح قابل حصول است. لذا سعادت و فلاح واقعی نفس آدمی در حیات عقلانی و زندگی روحانی یا، به عبارت دیگر، در پویشهای فلسفی و علمی و دینی و کردار حسنه است.

نظریه عقل. نظر کندی درباره عقل که در رساله وی تحت عنوان «دباده عقل» آمده، عمده<sup>۱</sup> مقتبس از شرح اسکندر افرویدی بر «رساله نفس» (De Anima) اثر ارسطوست<sup>۲</sup> و بوضوح با شناخت‌شناسی وی که

۱. اصل رساله «فی مائیة العقل» نام دارد. (مترجم)

۲. مسأله عقل که تقریباً توسط تمامی فلاسفه مشاء اسلامی با مشکافی بسیار مورد فحص قرار گرفته اساساً مبتنی است بر سخنان نسبتاً مبهم و دوپهلوی ارسطو در آخرین دفتر از رساله او درباره نفس (De Anima). در آن کتاب ارسطو بین عقل فعال یا خلاق و عقل منفعل فرق می‌گذارد. عقل فعال، طبق نظریه ارسطو، سومین رکن عمده بین شیء و عقل منفعل است همانگونه که نور رکن سوم است نسبت به دو رکن دیگر یعنی چشم و شیء. بر مبنای این —

در واقع بر ثنویت امر محسوس مادی و امر روحانی مبتنی است،

→ نظریه، عقل فعال حقایق مورد معرفت ما را ایجاد می‌کند درست همانگونه که می‌شود گفت نور موجد الوانی است که به کمک آن رؤیت می‌شوند. در این جا شاهد اصل کلی ارسطو هستیم مبنی بر اینکه «هر وجود بالقوه توسط عاملی فعلیت می‌یابد که خود آن عامل، قبلاً بالفعل وجود داشته‌است». (ما بعد الطبیعه ارسطو، ۲۴ ب ۱۵۴۹). بنا بر این تمامی تصورات در عقل منفعل صرفاً به نحو بالقوه وجود دارند و به وسیله عقل فعال، تحقق یا فعلیت می‌یابند. لذا عقل فعلیت یافته را می‌توان عقل بکار افتاده نیز نامید. ارسطو بوضوح می‌گوید که عقل فعال «چون بالذات فعل است، مفارق و غیر منفعل و عاری از اختلاط است... وقفه در اندیشیدن [عقل فعال] وجود ندارد و تنها در مفارقت از ماده او هویت کامل خود را باز می‌یابد و تنها اوست که ابدی و جاودانه می‌باشد، حال آنکه عقل منفعل، فناپذیر است و هیچ اندیشیدنی جدا از آن [یعنی عقل فعال] وجود ندارد.» (رساله درباره نفس، ۴۳۵) [عباراتی که نویسنده از ارسطو نقل کرده‌است، از بعضی جهات با آنچه در ترجمه فارسی رساله آن حکیم آمده (صص ۹ - ۲۲۶، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶) و همچنین با ترجمه معروف J. A. Smith به انگلیسی، مغایرت دارد. ولی ما برای رعایت امانت، جملات او را مأخذ قرار دادیم. (مترجم)]. ارسطو توضیحی در خصوص رابطه فیما بین عقل فعال و عقل منفعل و نیز وحدت فردیت شخصیت انسانی نداده و احتمالاً جستجو برای یافتن عقیده به امکان جاودانگی نفس فردی در نظریات او کاری عبث است. در خصوص عقیده راستین ارسطو در مورد این مسائل، حتی میان شاگردان بلا فصل او نیز اختلاف نظر وجود داشت. اهتمام واقعاً جدی را برای روشن و مرتفع ساختن پاره‌ای از نظرهای مورد اختلاف، پانصد سال بعد اسکندر افروдіسی بعمل آورد که از ۱۹۸ الی ۲۱۱ میلادی رئیس لوکیون بود. [منظور مدرسه ارسطو است. فلاسفه اسلامی نام آن را لوکثوم ضبط کرده‌اند. (مترجم)] اسکندر بزرگترین شارح ارسطو بود و همه او را علی‌الاطلاق «مفسر» می‌خواندند. او بدین نتیجه رسید که عقل فعال از لحاظ عدد در همه افراد همان یکی است و عین ذات باری است. اما این استنتاج در واقع مطابقتی با عین کلام ارسطو نداشت. لذا فلاسفه مسلمان اگر چه پی‌گفتگو متأثر از تفسیر اسکندر افروдіسی از رساله نفس ارسطو بودند، مسأله عقل را به راه‌های جدید و جمله نظر قرار دادند و در صورت‌بندی و ظرایف قضیه، عناصری نیز از فلسفه نوافلاطونی و رواقی و افکار متخذ از فرهنگ التقاطی یونانی-مآب سده‌های اولیه میلادی گنجانیدند که در راستای نیازهای ←



بسیار مرتبط است.<sup>۱</sup> به نظر او شناخت ما یا از طریق جسم کسب می شود یا از طریق روح - به عبارت دیگر یا به وسیله حواس یا از راه عقل. حواس امور جزئی یا مادی را ادراک می کند و عقل امر کلی یا روحانی را، زیرا حواس متعلق به حوزه جسمانی و عقل مربوط به حوزه روحانی است.<sup>۲</sup>

کندی برای عقل چهار مرتبه قائل است که سه مرتبه آن ذاتی نفس آدمی است و چهارمی از ورای نفس آدمی سرچشمه گرفته و مستقل از آن است.

تقسیمات چهارگانه عقل به شرح زیر است:

۱. عقل فعال.

۲. عقل بالقوه یا عقل هیولانی.

۳. عقل مکتسب یا عقل مستفاد.

۴. عقل ظاهر یا عقل بالفعل.

عقل فعال. عقل فعال فائق بر جهان و همسان Nous در

فلوطين یا Logos در فیلون یهودی یا عالم مثل در افلاطون و منشأ

دینی خود آنان بود. ماحصل این کوششها نظریه‌ای در خصوص عقل از کار درآمد بسی پیچیده‌تر و ظریف‌تر از آنچه برای ارسطو یا شارحان او متصور بود. ۱. این امر مبین توافق اساسی کندی با افلاطون است، گرچه او (کندی) عموماً به نخستین فیلسوف مشاء اسلامی شهره است.

۲. مطابق نظریه پروفیسور م. م. شریف، کندی بسی مقدم بر کانت به این نتیجه رسیده بود که تخیل قوه واسطه بین ادراک حسی و عقل است با این توضیح که حواس، معرفت به جزئیات، و عقل، به کلیات و تخیل معرفت به امر جزئی - کلی (universal-particular) را افاده می نمایند. رجوع شود به:

M. M. Sharif, *Muslim Thought: Its Origin and Achievement*, Lahore, 1951 p.90.

قوانین بنیادی ناظر بر فکر و اصول متعارفه ریاضی و حقایق سرمدی و مسلمیات روحی است. عقیده بر این است که اشراق عارف و وحی انبیاء و الهامات شاعران و دانشمندان و فلاسفه همه از عقل فعال سرچشمه می‌گیرد.

اصل عقل فعال، عقل محض مورد نظر فلاسفه و وحی پیامبران و مکاشفات قدیسین را تبیین می‌کند و لذا جای شگفتی نیست که آنچنان جذبه‌ای برای فیلسوفی التقاطی چون کندی دارا باشد.

عقل باهوه یا عقل هیولانی. گرچه آدمیان همه واجد استعداد بالقوه برای کسب حقایق سرمدی مستقر در حوزه عقل فعال هستند، فقط عده‌ای قلیل عملاً به اکتساب آنها موفق می‌شوند. وقتی آن عده انگشت‌شمار نخبه حقایق مزبور را کسب کردند، عقل بالقوه در آنان به عقل مستفاد تبدیل می‌گردد. اظهار و صورت‌بندی واضح حقایقی اینچنین مکتسب، یا به حیطة عمل در آوردن آنها، بر عهده عقل ظاهر یا بالفعل است.

کسب حقایق سرمدی در واقع موهبتی است از سوی خداوند، اما به فعالیت در آوردن عقل مستفاد و بدین ترتیب دست‌یافتن به عقل فعلیت یافته یا عقل بالفعل ناشی از عمل خود آدمی است. طرح نسبتاً پیچیده و غامضی که از عقول بدینگونه ترسیم شده و تعبیر آن در قالب اصطلاحات جدید پر آسان نیست، ممکن است با شاهد آوردن از سیر درونی شاعر روشنتر شود. عقل فعال به عقل بالقوه شاعر الهام می‌بخشد و آن را به عقل مستفاد یا مکتسب مبدل می‌سازد. بیان این الهام در قالب کلمات و، در نتیجه، به فعلیت در آوردن عقل مستفاد،

و به عبارت دیگر، عقل مستفاد را به مقام عقل بالفعل رسانیدن، منوط به عمل خود شاعر است.

فیلسوفان بعدی، چون فارابی و ابن سینا<sup>۱</sup> و ابن رشد و سایرین، از میان تمامی نظریه‌های فلسفی کندی، نظریه عقل و تقسیم‌بندی چهارگانه آن را گرانبهاترین میراث وی تلقی می‌کردند. در واقع بسیاری از معضلات فلسفی که توسط کندی عنوان شده نقاط عطف در تحولات بعدی در فلسفه عرب محسوب است. بنا بر این پر بیراه نیست اگر گفته شود همانگونه که دکارت پدر فلسفه جدید خوانده می‌شود، کندی نیز باید پدر فلسفه عرب محسوب گردد<sup>۲</sup>.

---

۱. برای آگاهی از شرح فاضلانه و دقیقی که درباره مسأله عقل در فارابی و ابن سینا داده شده، رجوع کنید به:

F. Rahman, *Prophecy in Islam*, London, 1950, pp. 11-20.

۲. عنوان فلسفه عرب به جای فلسفه اسلامی کاملاً غیرموجه است چه تکوین آن فلسفه بی‌گمان به دست عربها انجام نشده است و افرادی که در همین کتاب تذکره آنان آمده است اکثراً غیرعرب هستند، نظیر ابن سینا و غزالی و رازی و دیگران. (مترجم)

ابوبکر محمد بن زکریای رازی (۳۱۲ - ۵۲۵/۹۲۴ - ۸۶۴ م) پزشک، فیزیکدان، کیمیاگر، روانشناس و فیلسوف نامدار جهان اسلام است، ولی بیشتر به عنوان پزشک مشهور است تا فیلسوف. مرتبه او به عنوان طبیب گاهی حتی رفیع تر از ابن سینا قلمداد می گردد. به نظر ماکس مایرهوف: «او بدون شك بزرگترین پزشک جهان اسلام و یکی از پزشکان بزرگ همه اعصار بوده است.»<sup>۱</sup> او را به لحاظ زادگاهش ری، شهری نزدیک تهران فعلی، رازی نامیده اند. درباره ترتیب تاریخی وقایع زندگی او تردید هست، تاریخ دقیق تولد و مرگش دقیقاً شناخته نیست و رویهمرفته اطلاعات موثق از مآوقع زندگانی وی در دست نیست. لکن در اینکه رازی در پزشکی پیرو مذهب تجربی و تحصیلی بوده جای هیچگونه تردیدی نیست. خواننده امروزی بی اختیار از مشاهدات موشکافانه و تحلیلهای دقیق و توضیحات علمی در آثار پزشکی او - مانند آنچه

---

1. Max Meyerhof, «Science and Medicine,» *The Legacy of Islam*, London, 1952, p. 323. G. Sarton, op. cit., I, 609. E. G. Browne, *Arabian Medicine*, Cambridge, 1921, p. 44.

در رساله وی «درباره آبله و سرخچه» آمده که حتی امروزه در این باب شاهکار تلقی می‌گردد - به ستایش برانگیخته می‌شود<sup>۱</sup>. ولی ابراز این نظر که عقاید فلسفی او نیز همانند نظریاتش در پزشکی کاملاً دارای اساس تجربی است، اگر محال نباشد، مشکل است<sup>۲</sup>. برخلاف اغلب فلاسفه مسلمان، رازی منکر امکان سازش دادن فلسفه با دین است. به نظر وی اکثر ادیان، با تفکر فلسفی و به تعبیری با تحقیق علمی، مخالفند. در بعضی از کتابهای او، مثل مخادیق الانبیاء و حیل المتنبیین، نظریاتی ارائه شده که آشکارا بوی ارتداد از آن به مشام می‌رسد. در آثار مزبور بنظر می‌رسد که وی عقل را برتر از وحی می‌داند؛ ولی بهر حال مردود شناختن کلیه آثار وی به عنوان ارتداد صحیح نیست.

### مابعدالطبیعه

رازی فیلسوفی مبتکر و مستقل است. خط مشی فرسوده ارسطو را در طبیعیات و مابعدالطبیعه دنبال نمی‌کند. تا جایی که می‌توان

---

۱. «کتاب الجدری والحصبه» ویراسته Cornelius Van Dyck، چاپ لندن ۱۸۶۶ و بیروت ۱۸۷۲. ترجمه انگلیسی به وسیله W. A. Gseenhill: *A Treatise on the Smallpox and Measles*, Sydenham Society, London, 1847.

اثر مزبور ضمن ارائه اولین توصیف بالینی از آبله، بوضوح عوارض آن را از نشانه‌های سرخچه تمیز می‌دهد و بحق «زینت آثار پزشکی بزبان عربی» نامیده شده است. اولین بار در سال ۱۴۹۸ (در ونیز) توسط G. Valla به لاتین برگردانده شده و متعاقباً به زبانهای عدیده دیگری ترجمه گردید و از سال ۱۴۹۸ تا ۱۸۶۶ حدود چهل مرتبه تجدید چاپ شد.

2. De Boer, op. cit., p. 79.

بر مبنای محدود کتابهای وی که به‌طور کامل بجا مانده است و نیز پاره‌هایی از آثار فلسفی او که به‌دست ما رسیده قضاوت کرد، رازی، هم به عقاید افلاطون گرایش شدید داشته، و هم از تعالیم حکمای پیش از سقراط متأثر بوده است. رساله‌ای از او در فلسفه اولی تحت عنوان *مقالة فی مابعدالطبیعة* اخیراً توسط شادروان دکتر پاول کراوس کشف و منتشر شده است.<sup>۱</sup> در این رساله بسیاری ارجاعات به فلاسفه باستان از جمله اسکندر افرویدیسی، ذیمقراطیس (دموکریتوس)، فلسوپین، فرفوروس، برقلس (پروکلوس)، پلوتارخوس، جان فیلوپونوس<sup>۲</sup> و دیگران به چشم می‌خورد. در سایر آثار فلسفی رازی، مثل *کلام الهی*، به اشاراتی به فیثاغورس، انبازقلس (امپدوکلس)، انکساغورس (آناکساگوراس) و دیگر متفکران قبل از سقراط برمی‌خوریم. در همه این آثار، اطلاعات رازی از فلسفه باستان بی‌اندازه شگفتی‌آور است. به نظر هولمیارد<sup>۳</sup>، رازی برجسته‌ترین متفکر پیرو فلاسفه یونانی قرون هفتم تا چهارم قبل از سیلاد یونان بوده که آدمی طی ۱۹۰۰ سال بعد از ارسطو به‌خود دیده است. مفاهیم بنیانی در *مابعدالطبیعة* رازی عبارت از پنج اصل جاوید می‌باشد [قدماء خمسہ] که وی به شرح زیر از آنها نام برده است: ۱. آفریدگار ۲. نفس کلی ۳. ماده

۱. Paul Kraus خاورشناسی معتبر و محقق توانا در بررسی آثار فلسفی رازی بود که در اثنای جنگ جهانی دوم در قاهره خودکشی کرد و در واقع یکی از قربانیان نازیها بود.

۲. John Philoponos (قرن پنجم و ششم میلادی). معروف به نحوی (Grammaticus) از فیلسوفان اسکندرانی و شارحان ارسطو که غالباً از او انتقاد می‌کرد و به حدوث عالم و خلقت از عدم معتقد بود. (مترجم)

3. Holmyard

اولی ۴. زمان مطلق ۵. مکان مطلق.

رازی این اصول را در اثری مستقل تحت عنوان «مقالة فی قدماء الخمسة» (بحثی در عناصر پنجگانه جاوید) تشریح کرده است. دבור سعی کرده است که این اصول را بر پایه موازین تجربی تبیین کند.<sup>۱</sup> مطابق تبیین وی، تحقق ادراکهای حسی فردی مستلزم «محل»<sup>۲</sup> مادی است، درست همانگونه که گروه‌بندی هر یک از محسوسات مادی مختلف مستلزم فرض مکان است. همین‌طور، تصور تغییر ما را به قبول شرط زمان ملزم می‌سازد و وجود موجودات زنده ما را ناگزیر از پذیرفتن روح می‌کند و این واقعیت که بعضی از جانداران از موهبت عقل بهره می‌برند اعتقاد ما را به وجود آفریدگار خردمندی که عقل او همه چیز را به بهترین وجه تدبیر نموده است، موجب می‌گردد. بعضی از متفکرین اسلامی از قبیل فخرالدین رازی و شهرستانی نظریه قدمای خمسة رازی را به متفکران صابئی حرانی نسبت داده‌اند. به نظر آنان رازی ضمن توضیح فلسفه خود، اکثراً همان اصطلاحات رایج میان صابئین را بکار برده است. ذکر این نکته لازم است که چند تن از فیلسوفان پیشین اسلامی نیز چون ابوسهل بلخی، ابوطیب سرخسی (یکی از پیروان کندی) و ابن‌وحشیه معروف نیز متأثر از آثار حرانی بوده‌اند. بنظر می‌رسد رازی نیز در زمره این گروه باشد. او در یکی از کتابهای خود به نام کلام الهی صراحتاً به اینکه اصول مابعدالطبیعه او متخذ از حرانیان است اذعان دارد، اما در سایر آثارش نظریات خود را در مابعدالطبیعه به فیلسوفان پیش از

1. De Boer, op. cit.

2. substratum

سقراط، چون فیثاغورس، انبازقلس، انکساغورس، ذی مقرطیس و دیگران نسبت داده است. ولی بایستی توجه داشت که از همه آن حکما در آثار حرائیان نام برده شده است. پاول کراس مدعی است که رازی به این جهت نظریات خود را همیشه به حرائیان قرن نهم میلادی نسبت نداده و به عوض به حکمای یونان منسوب نموده که می خواسته ماهیت ارتدادی عقاید خویش را پنهان بدارد<sup>۱</sup>. بهر حال شکی نیست که رازی یکی از مبلغان برجسته فرهنگ و ادب حرائی بوده است.

تأثیر حرائیان بر رازی با توجه به این واقعیت روشن می گردد که توضیح وی در خصوص بدایت و نهایت جهان اساساً شکلی اسطوره ای داشته و آشکارا با آیین دینی حرائی همانگ است. وی در مقام تبیین آغاز جهان چنین می گوید: نفس، یعنی دومین اصل قدیم که برخوردار از حیات ولی محروم از شناخت بود، به اتحاد با ماده و ایجاد صور مستعد تحصیل لذات حسی مشتاق بود. اما ماده تمرد می کرد. آفریدگار ترحم کرد و این جهان را با صورتهای پایدار خلق کرد تا نفس بتواند از اقامت خویش در عالم خاکی لذت ببرد. خلقت انسان بدین نهج بوده است<sup>۲</sup>. اما خداوند همچنین عقل را که بهره از

1. «Al-Razi,» *Enycl. of Islam*. Max Meyerhof, «The Philosophy of the Physician al-Razi,» *Islamic Culture*, 1941, pp. 45-58.

رجوع کنید همچنین به حکماء اسلام، نوشته عبدالسلام ندوی، مطبعة معارف، ۱۹۵۳، صص ۹۳ - ۱۸۹.

۲. عجیب است که افلاطون نیز برای تبیین آفرینش انسان، اسطوره ای بسیار مشابه آورده است. رجوع کنید به:

Frank Thilly, *A History of Philosophy*, New York, 1953, p. 89.

باید افزود که رازی با بسیاری از رساله های افلاطون آشنایی داشته و شرحی بر رساله تیمائوس نوشته است که در فهرست بیرونی به شماره ۱۰۷ ثبت شده است.



جوهر الهی او دارد نازل کرد تا نفس خفته در منزلگه جسمانی را بیدار ساخته او را واقف نماید که این عالم حادث جایگه حقیقی او نیست و سعادت و آرامش راستین او در جایی دیگر است<sup>۱</sup>. به نظر رازی، برای رهایی از اسارت ماده تنها یک طریق وجود دارد و آن فلسفه است. به عقیده او، هنگامی که تمامی نفوس به مرحله آزادی از بند جسم دست یابند، جهان از هم خواهد پاشید و ماده که فاقد هر گونه صورت روحانی است، به حالت اولیه رجعت خواهد کرد.

رازی در طبیعیات نظریات ارسطویی را رد کرده و بطوری که خود تأکید دارد در این زمینه به عقاید افلاطون و حکمای پیش از سقراط تمسک بسته است. ذره گرایی<sup>۲</sup> او با همین اعتقاد نزد بسیاری از ذره گرایان اسلامی متفاوت بوده و نزدیکتر به نظریه ذیمقراطیس است. به نظر رازی، ماده در حالت اولیه یا هیولانی، یعنی قبل از حدوث عالم، متشکل از اتمها یا ذره های پراکنده بوده است. رازی عقیده داشت که این ذره ها یا اجزای لایتجزی به نسبت های مختلف با ذره های خلأ<sup>۳</sup> که او بر خلاف پیروان ارسطو به هستی متحقق برای آنها قائل بود - درهم می آمیزند و عناصر پنجگانه را پدید می آورند که عبارتند از خاک، هوا، آتش، آب و عنصر علوی (آسمانی)<sup>۴</sup> که به اصطلاح امروزی همان اثیر است.

۱. یسار آور بیت معروف حافظ است: ترا ز کنگره عرش می زنند صفیر / ندانست که در این دامگه چه افتاده ست. (مترجم)

۲. atomism یا ذره گرایی در فلسفه عبارت است از نظریه تشکیل عالم از اجزای ریز، بسیط و غیر قابل انفکاک (جزء لایتجزی) که فنا ناپذیر است. واضح این نظریه در فلسفه، ذیمقراطیس بوده است. (مترجم)

3. celestial element

خواص عناصر، چون سبکی و سنگینی و کدورت و شفافیت، با رجوع به نسبت ماده به خلا<sup>۱</sup> در ترکیب آنها تبیین می‌شود. خالك و آب چون عناصر سنگین‌ترند، متمایل به مرکز زمین هستند، در حالی که هوا و آتش به علت غلبه ذرات خلا<sup>۱</sup> سبک‌ترند و میل به صعود دارند. عنصر علوی مخلوطی متوازن از ماده و خلا<sup>۱</sup> است و حرکت دورانی از مختصات آن است. این امر گردش اجرام آسمانی را توجیه می‌کند. آتش از اصطکاک آهن با سنگ بوجود می‌آید، زیرا آهن، به علت ضربه، هوا را می‌شکافد و آنقدر آن را رقیق می‌کند که هوا به آتش تبدیل می‌شود.

رازی میان مکان کلی یا مطلق و مکان جزئی یا نسبی تمایز بین قائل است. مکان مطلق که پیروان ارسطو وجود آن را انکار می‌کردند، به نظر رازی، عبارت از بعد یا امتداد خالص<sup>۱</sup> است، مستقل از جسم متعین محاط در آن، و از حدود عالم تجاوز می‌کند و، به عبارت دیگر، نامحدود یا نامتناهی است. مکان جزئی یا نسبی مکانی است به اندازه یا حجم هر جسم متعین. رازی اذعان دارد که نظریه او در باب زمان ریشه افلاطونی دارد و به همین تمایز میان زمان محدود و زمان مطلق نیز قائل است. به نظر او مصداق تعریف ارسطو که زمان عبارت از حرکت در فضا<sup>۱</sup> است، صرفاً زمان محدود است که با حرکت افلاک بوجود می‌آید. رازی نیز همانند نیوتون، زمان مطلق را جوهری مستقل می‌داند که فی‌نفسه و بنا بر ماهیت خاص خود با سرعتی یکنواخت جریان دارد. به نظر او زمان قبل از حدوث عالم

---

1. pure extent

وجود داشته و حتی پس از زوال آن نیز وجود خواهد داشت. بنا بر این رازی زمان مطلق را با ازلیت و ابدیت یکی می‌داند.

### علم، فلسفه، دین

بر خلاف مسلمین پیرو ارسطو، رازی امکان توافق میان فلسفه و دین را رد می‌کند. بعضی از کتابهای او نظیر مخادیق الانبیاء و حیل‌المتنبین حاوی شدیدترین نظریاتی است که در قرون وسطی علیه دین ابراز شده است. گفته می‌شود که رازی در این کتابها تا حدی به استدلالات مانویان آن زمان بر ضد ادیان تأسیسی تمسک جسته است. مطالب مندرج در آن آثار تقریباً به شرح زیر است:

نظر به اینکه طبیعت همه انسانها را مساوی آفریده است، ادعای انبیاء دایر بر برتری روحانی و عقلی، خودستایی ناموجه است. معجزات منسوب به پیامبران چیزی جز افسانه‌هایی برای تظاهر به دینداری و اساطیر خیالی نیست. تعالیم دین، در تبیین هر حقیقت با هم مغایرند و دلیل بارز آن، تعارض آن تعالیم با همدیگر است. پیروی کورکورانه از سنت و تا حدی رسوم و عادات است که هر گروه از بشر را همواره به مذهب خاص خود وابسته نگه می‌دارد. اعتقاد تعصب آمیز به عقاید مختلف مذهبی یکی از علل عمده جنگهایی است که بشر را به فلاکت سوق می‌دهد. مسلماً نمی‌توان به آسانی از این واقعیت در تاریخ عقاید گذشت که ادیان همیشه مخالف تفکر فلسفی و تحقیقات علمی بوده‌اند. آنچه با اصطلاح صحف الهی نامیده می‌شود ساخته خود انبیا است، حال آنکه نوشته‌های افلاطون،

ارسطو، بقراط حکیم و اقلیدس به مراتب برای بشریت مفیدتر بوده است.

مشرعین و غیر مشرعین هر دو در اثر حملات رازی به نبوت و مذهب تکان خوردند و این امر منجر به محکومیت کلیه آثار فلسفی وی گردید و به همین دلیل حتی امروز هم دستیابی به آن آثار باسانی میسر نیست. حتی بیرونی منورالفکر و پژوهشگر داهی در فلسفه و ادیان هند، در مخالفت عمومی با وی هماواز گردید.<sup>۱</sup> با اینهمه، بیرونی با فهرستی که از آثار موجود رازی در زمان خویش فراهم آورده و ۱۸۴ عنوان را در آن درج کرده، ما را رهین منت خویش ساخته است. بیرونی خود اعتراف کرده که در جوانی آنچنان اشتیاقی به نوشته‌های رازی داشته که آثار او را در مابعدالطبیعه بدقت مطالعه کرده است. با این همه، او نیز از بی‌قیدی رازی در تفکر و

۱. صحت انتساب مطالب بالا به رازی توسط محققان اسلامی مورد تردید قرار گرفته است. از جمله استاد مرتضی مطهری بشدت این انتساب را مردود دانسته است. ایشان می‌گویند: «... ابن اصیبه ضمن اینکه نسبت چنین آثاری را به رازی انکار کرده، احتمال داده که برخی اشرار این آثار را ساخته و از روی دشمنی به رازی نسبت داده باشند و تصریح کرده است که نام مخاریق انبیا را دشمنان رازی نظیر علی بن رضوان مصری به این کتاب داده باشند نه خود رازی» ایشان معتقدند که رازی سخت پایبند به توحید و معاد و اصلت و بقای روح بوده و کتابهای متعددی از رازی در خصوص اثبات مبدأ و معاد بر می‌شمرند. استاد مطهری با استبعاد شدید اینکه این مطالب ضعیف و سست از متفکری مانند رازی باشد احتمال قوی می‌دهند که چون رازی تا حدودی طرز تفکر شیعی امامیه داشته است، همانند بسیاری متفکران دیگر از سوی دشمنان شیعه امامیه متهم به کفر و زندق شده باشد. برای اطلاع بیشتر نظر خواننده گرامی به کتاب خدمات مقابل اسلام و ایران، چاپ دوازدهم، صفحات ۵۲۵ به بعد جلب می‌گردد. (مترجم).

بیانات الحادی وی بشدت تکان خورده بود. ابن حزم در اثر خود در باب مذاهب و فرق تحت عنوان کتاب الملل و النحل، عقاید رازی را بیش از هر کس دیگری تقبیح می‌کند. حتی اسماعیلیان از تعلیمات فلسفی او تبری جستند. ناصر خسرو در کتاب ذاد المسافرین، و حمیدالدین کرمانی یکی از متکلمان آن عصر، در اقوال المذهبية، عقاید فلسفی-مذهبی رازی را در مظان انتقاد شدید و محکومیت و طرد قطعی قرار داده‌اند.

### اخلاق

رازی علی‌رغم اتهام به بدبینی، در زمینه اخلاق با زهد و ریاضت به هر شکل که باشد، مخالف است. سقراط را سرمشق و الگوی کردار اخلاقی می‌داند و می‌گوید او نه مرتاض بوده نه بیزار از مردم، بلکه بالعکس عمیقاً و فعالانه با مردمان حشر و نشر داشته‌است. رازی قائل به این نظریه ارسطویی است که آنچه باید نکوهش شود زیاده‌روی در متابعت از امیال نفسانی است نه خود آن امیال. چکیده نظر کلی او در اخلاق، اصل قرارداددن لذا باید فکری و عقلی است که ویژگی طرز فکر ایرانیان محترم و اصیل را منعکس می‌کند. می‌گوید پروردگار قادر متعال نسبت به ما مهربان و رحیم است و عنایتی مشفقانه به ما دارد. بنا بر این، لازم می‌آید که خداوند از اینکه کسی خود را به رنج و عذاب دراندازد، بیزار باشد و همچنین نتیجه می‌شود که هر آنچه تصادفاً یا به علت جبر طبیعت به ما می‌رسد نه در اثر آنچه خود خواسته‌ایم و کرده‌ایم، باید اجتناب‌ناپذیر تلقی شود. رازی صریحاً

شیوه‌های هندوان را برای کشتن نفس، از قبیل کباب کردن بدن در آفتاب سوزان یا خوابیدن بر بستر میخدار، محکوم می‌کند. همینطور رهبانیت و گوشه‌نشینی و ترك دنیا را که بسیاری از عیسویان و برخی از مسلمانان پیش می‌گیرند، ناشایست می‌داند و اعمال زاهدان مسلمان را که تمام اوقات خود را در مسجد می‌گذرانند و از کسب معاش سر باز می‌زنند و به‌اندك قوت لایموت و تن‌پوش زمخت و آزاردهنده بسته می‌کنند، زشت می‌شمارد.

شگفت این‌که رازی علی‌رغم تمایلات رافضیانه، در یکی از آثار خود درباره زندگی حکما به‌نام *سیره‌الفلسفیة*<sup>۱</sup>، می‌گوید آدمی باید تا جایی که می‌تواند به‌خداوند تشبیه جوید<sup>۲</sup>. بنا بر این، کسی از همه به پروردگار نزدیکتر است که از دیگران خردمندتر و عادلتر و رحیم‌تر و مهربان‌تر باشد. حکمت در نظر رازی، تنها علم نیست، شیوه کردن در زندگی است: علم است و عمل به‌علم.

۱. بخشهایی از این نوشته در کتاب زیر به انگلیسی ترجمه شده است:

A. J. Arberry, *The Spiritual Physick of Rhazes*, London, 1950, Wisdom of the East Series.

۲. بسنجید با رساله تیمائوس افلاطون.

# ۷

## فارابی

فارابی که نزد فلاسفه مدرسی لاتین زبان قرون وسطی به الفارابیوس<sup>۱</sup> شهره بود، نام کاملش محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ ابونصر فارابی بوده است. وی در قریه‌ای به نام وسیج، نزدیک فاراب [در ترکستان]، در سال ۲۵۷ هجری مطابق با ۸۷۰ میلادی متولد شد و در حدود ۳۳۹ هجری یا ۹۵۰ میلادی درگذشت. فارابی عمدتاً در بغداد تحصیل کرد و در کسوت صوفیان، بخصوص در حلب در دربار پرشکوه سیف الدوله حمدانی (دوره حکمرانی وی ۳۵۷ - ۳۳۳ هجری مطابق با ۹۶۷ - ۹۴۴ میلادی)، به شکوفایی رسید و اولین فیلسوف ترک‌تبار بود که نامدار گشت. او را به لحاظ آنکه از شارحان بزرگ منطق ارسطو بوده است، معلم ثانی یا، به عبارت دیگر، ارسطوی دوم نامیده‌اند.

مک‌دونالد بحق مدعی است که فارابی قاعده هرم فلسفه اسلامی بوده است<sup>۲</sup>. به نظر ابن‌خلکان هرگز هیچ متفکر اسلامی به پایه فارابی در معرفت فلسفی دست نیافته است<sup>۳</sup>. نظام فکری وی تلفیقی بدیع از

1. Alfarabius

2. MacDonald, op. cit., p. 250

۳. ابن‌خلکان، کتاب و فیات الاعیان، ویراسته F. Wustenfeld، چاپ —

دستگاههای فلسفی افلاطون، ارسطو و متصوفه بوده است.

فارابی ترك تبار، هماهنگ سازی فلسفه یونان را با اسلام که كندی عرب آغاز کرده بود، ادامه داد و راه را برای ابن سیناى ایرانی (۴۲۴ - ۱۰۳۸/۵۳۷۰ - ۹۸۰م) هموار ساخت. ابن سینا از طریق مطالعه آثار فارابی و تقلید از اسلوب وی در تنظیم و تبویب مطالب فلسفی به مقام رفیعی در فلسفه دست یافت. با این همه، این نکته را باید یادآور شد که ابن سینا هر آنچه را در فارابی موجز و غامض بود روشن و قابل فهم ساخت. ابن مسکویه (۴۲۲ - ۵۳۳۴/۱۰۳۰ - ۹۴۵م) معاصر ابن سینا، که مورخ و فیلسوف نسبتاً مشهوری بوده، در کتاب کوچک خود به نام الفؤاد الاصفی کمابیش استدلالهای فارابی را بخصوص در مباحث مربوط به وجود ذات خدا و صفات او، تکرار کرده است.<sup>۱</sup> بعدها زعمای بزرگ مدرسی مسیحی، چون آلبرت کبیر و سنت توماس آکویناس، به دینی که به فارابی در پروراندن دستگاههای فلسفی خود داشتند اذعان می نمودند و گاهی عیناً از وی نقل مطلب می کردند.<sup>۲</sup> در نظریات سیاسی فارابی، نشانه هایی از عقاید اسپنسر و روسو بچشم می خورد. روش فارابی، همانند اسپینوزا، قیاسی است و دستگاه او همانند دستگاه اسپینوزا

گوتینگن، ۵۰-۱۸۳۵، ج ۲، ص ۴۹۹. ترجمه انگلیسی از M. de Slane، ج ۳، ص ۳۰۷.

۱. این کتاب را خواجه عبدالحمید تحت عنوان ابن مسکویه به انگلیسی برگردانیده است (شیخ محمد اشرف، لاهور، ۱۹۴۶).

2. Robert Hammond, *The Philosophy of Alfarabi and Its Influence on Medical Thought*, New York, 1947, p. 55. D. Salmon, «The Medieval Latin Translations of Alfarabi's Work», *New Scholasticism*, 1939, pp. 245-61.



نوعی ایده آلیسم (اصالت معنا) است.

فارابی برای معلمینی که صادقانه برای تعلیم فلسفه به طلاب جوان تلاش می‌کنند، چند قاعده وضع کرده است، از جمله اینکه هیچ طلبه‌ای نباید به تحصیل فلسفه بپردازد مگر اینکه قبلاً "کاملاً" با علوم طبیعی آشنایی حاصل کرده باشد. طبیعت آدمی بتدریج از محسوس به معقول، یعنی از ناقص به کامل، تعالی می‌یابد. به عقیده او، ریاضیات علی‌الخصوص در تربیت ذهن فیلسوفان تازه کار اهمیتی بسزا دارد زیرا ایشان را در گذر از محسوس به معقول مدد می‌کند و همچنین ذهنشان را با برهانهای دقیق شکل می‌دهد. همینطور، تحصیل منطق به عنوان ابزاری برای تمیز صحیح از سقیم باید بر تحصیل فلسفه به معنی اخص، مقدم باشد.

بالتر از همه اینکه قبل از پرداختن به فلسفه، باید تربیت شایسته سیرت فرد تحقق یافته باشد. بدون برخورداری از تهذیب نفس، چه بسا ذهن طلبه به واسطه آلودگی به احساسات پست از دریافت کامل حقایق عالی ناتوان بماند.

عقاید فلسفی عمده فارابی را می‌توان تحت عناوین پنجگانه زیر خلاصه کرد: ۱. هستی‌شناسی ۲. الهیات یا مابعدالطبیعه ۳. جهان‌شناسی ۴. روانشناسی عقلی یا استدلالی ۵. فلسفه سیاسی.

#### ۱. هستی‌شناسی

الف. وجود. به نظر فارابی بالاترین و کلی‌ترین مفاهیم، مفهوم «وجود» است. وجود قابل تعریف نیست زیرا بر تمامی مفاهیم مقدم و

بسیط‌ترین آنهاست. تعریف هر مفهوم به نظر او عبارتست از تحلیل محتوای آن؛ اما وجود از آنجا که حداقل محتوا را داراست، هر تلاشی جهت تجزیه آن به عناصر ساده‌تر در فکر با شکست روبرو می‌شود. سعی در تعریف وجود به وسیله الفاظ صرفاً برای آن است که ذهن را متوجه و معطوف به آن سازد لکن توضیحی از آن مفهوم بدست نمی‌دهد زیرا وجود بمراتب اوضح از کلماتی است که باید آن را تعریف کنند. گهگاه فارابی وجود را با حقیقت به‌شیوه‌ای که قویاً متأثر از پارمنیدس است، یکی می‌داند.

ب. قسم وجود به واجب و ممکن. وجود واجب، وجود فی‌نفسه یا وجودی است که جز وجود نتواند بود و عدم آن متصور نیست مانند وجود خداوند. وجود ممکن، وجودی است که وجودش از دیگری بر او وارد شده است و عدم آن متصور و ممکن است مانند جهان ما.

ج. قوه و فعل. قوه عبارتست از استعداد وجود. هر موجود حادث، قبل از آنکه وجود آن به فعلیت برسد، فقط امکان وجود داشته، یعنی بالقوه بوده است. فعلیت عبارت است از آنچه واقعاً موجود است. به نظر فارابی، آنچه بالفعل است کامل و آنچه بالقوه است ناقص است. پس طبیعت بدین ترتیب هم بالقوه است و هم بالفعل و بنا بر این هستی در حال شدن است و فقط خداست که فعلیت یا فعل محض است.

د. جوهر و عرض. جوهر عبارتست از آنچه فی‌نفسه موجود است نه در چیز دیگر، و عرض آن است که نیاز به جوهری دارد که در

آن و توسط آن امکان وجود یابد.

ه. ماهیت و وجود. ماهیت، چرایی هستی هر چیز و چیستی آن است.<sup>۱</sup> وجود عبارتست از فعلیت ماهیت. بنا بر این وجود چیزی است و ماهیت کاملاً چیزی دیگر. اگر وجود و ماهیت یکی بودند تصور یکی از آن دو بدون دیگری صورت نمی‌بست، در حالی که در مورد موجودات حادث یا مخلوقات، ماهیت بالضرورة مستلزم وجود شیء نمی‌باشد زیرا ممکن است بدون آگاهی به وجود یا عدم چیزی، ماهیت آن را تصور کرد.<sup>۲</sup> تنها يك موجود است که ماهیتش عین وجود اوست و آن خداست.

فارابی بر تغایر منطقی میان وجود و ماهیت کل موجودات حادث تأکید می‌کند تا آنها را از خداوند که قائم بالذات و واجب‌الوجود و فعلیت محض و در نتیجه کامل است، متمایز سازد و از آنجا که دوگانگی ماهیت و وجود، در ذات او منتفی است، ثابت می‌شود که خدا وجود دارد و وحدت مطلقه می‌باشد.

و. ماده و صورت. موجودات حادث از دو اصل متفاوت دیگر، یعنی ماده و صورت، نیز ترکیب یافته‌اند. ماده یا هیولا چیزی نیست مگر «محل»<sup>۳</sup> نامتعیین که صرفاً دارای این استعداد است که به‌مدد صورت، این یا آن جسم بشود. صورت، اصلی است که به‌ماده تعین می‌دهد برای اینکه بالفعل جسمی خاص باشد. نه ماده می‌تواند بدون

1. the reason why a thing is and what it is.

۲. اینکه ماهیت غیر از وجود است بآسانی با توجه به ذوات ریاضی مانند مثلث روشن می‌شود که تصور ماهیتش بسهولت امکان‌پذیر است گرچه هیچ مصداق خارجی کاملی از آن وجود ندارد.

3. substratum

صورت موجود باشد و نه صورت بدون ماده، لذا با زوال هر يك از آن دو، جسم متشخص و متعین یا واقعی وجود نخواهد داشت.

ز. اولیات. قواعد فکر که اولیات نامیده می‌شوند، با مفهوم وجود نسبت نزدیک دارند. پس اگر مفهوم وجود صادق است، اولیات نیز باید صادق باشند. چنانچه مفهوم وجود بر واقعیت استوار باشد، این معنا در خصوص اولیات نیز باید مصداق داشته باشد که نه فقط قواعد فکر بلکه قواعد ناظر بر واقعیت نیز هستند. در واقع، هر اصل اولیه متضمن تصور بنیانی وجود است. اولیات، بنا بر نظر فارابی عبارتند از: ۱. اصل امتناع اجتماع نقیضین ۲. اصل امتناع ارتفاع نقیضین (یا منع خلو) ۳. اصل علیت.

به نظر ارسطو، منطق اصولاً روشی است برای وصول به حقیقت؛ اما در نظر فارابی، منطق هم روش است و هم عین حقیقت. لذا فارابی قائل به نوعی پیوستگی میان منطق و هستی‌شناسی است، چه به عقیده او هرچه در مورد فکر صدق کند در مورد واقعیت یا حقیقت خارجی نیز صدق می‌کند. بنا بر این بر خلاف ارسطو، فارابی اصالت معنوی (ایده‌آلیست) تمام عیار است.

### ۳. الهیات یا مابعدالطبیعة

الف. آیا خداوند شناختنی است؟ یکی از نخستین مسائلی که فارابی در کلام مابعدالطبیعی پیش رو داشته این بوده است که آیا خداوند شناختنی است؟ در خصوص این معضل، تردید داشت و در دادن پاسخ قطعی دو دل بود. «خدا هم شناختنی است و هم ناشناختنی، هم عیان و هم نهان و بهترین معرفت به او معرفت به این است که ذات

باری چیزی است که ذهن را یارای حصول معرفتی کامل به آن نیست» (فصوص‌الحکم).

به عقیده فارابی، به لحاظ نارساییهای عقل ما، دانستن اینکه خدا چیست، بسیار مشکل است. نور، اصلی است که به واسطه آن الوان قابل رؤیت می گردند. لذا این استنتاج که نور کامل، رؤیت کامل ایجاد می کند، امری منطقی بنظر می رسد، در حالی که دقیقاً عکس قضیه صادق است، یعنی نور کامل چشمان را خیره می کند. این قضیه در مورد خدا نیز مصداق دارد. خداوند بی نهایت کامل است و کمال بی نهایت او عقل ما را حیران می کند. کسی که متناهی و ناقص است چگونه می تواند چیزی را که کمال بینهایت دارد ادراک کند؟

با این همه، فارابی علی رغم تردید در شناختنی بودن ذات باری تأکید داشت که شناخت خدا هدف هر فلسفه ای است و لذا انسان مکلف است که به قدر توان بشری تعالی یابد و به خداوند تشبه جوید. ب. ادله وجود خداوند. براهین فارابی برای اثبات وجود خدا،

گوناگون است. سه فقره از براهین او باختصار به این شرح است:

اول. برهان حرکت. در این جهان چیزهایی وجود دارند که در حرکتند. هر چیز که به حرکت درآید، حرکتش منشعب از محرکی است. از آنجا که بایستی فرض کرد که محرك پیش از به حرکت درآوردن دیگران، خود حرکت داشته است، لازم می آید که محرکی دیگر وجود داشته که آن را حرکت داده باشد و پیش از آن هم محرکی دیگر و همینطور الی آخر. چون سیر قهقرایی در سلسله محرکها و متحرکها به طور لایتناهی ممکن نیست، پس باید محرك نامحرکی

باشد که همو خداست.

دوم. برهان علت فاعلی. تصور تسلسل قهقرایی به بینهایت در سلسله علل فاعلی محال است؛ و چون هر آنچه تصور ناشدنی باشد از دایره امکان خارج است، پس خارج از سلسله علل فاعلی باید علت فاعلی غیر معللی باشد که همو ذات باری است.

سوم. برهان امکان. این برهان مبتنی است بر تمایز سابق الذکری که میان واجب الوجود و ممکن الوجود گذشته شد. واجب الوجود، فی نفسه موجود است و جز بودن نتواند و تصور عدمش ممتنع است. ممکن الوجود وجودش منبعث از غیر است و عدمش ممکن است. مثلاً<sup>۱</sup> این جهان ممکن بود موجود نشود و ممکن است دیگر وجود نداشته باشد. اما واقعیت این است که جهان موجود است؛ لذا وجودش باید منبعث از موجود دیگری باشد و نمی تواند از خودش نشأت گرفته باشد. موجود دیگر که می تواند علت وجود این جهان باشد یا خود ممکن الوجود است یا نیست. اگر ممکن الوجود باشد، باید موجود دیگری را علت وجود آن فرض کرد. آن علت نیز به نوبه خود یا ممکن الوجود است یا نیست. ولی تسلسل لایتناهی سلسله موجوداتی که موجد یکدیگر باشند، محال است. بنا بر این، سلسله علتها و معلولها بناچار باید به علتی که وجودش قائم به خود اوست ختم گردد. پس نهایتاً به آن موجود واجبی می رسیم که عدمش تصورناپذیر و وجودش ضرورتاً ملازم با عین تصور اوست و همو خداست که قائم بالذات است.<sup>۱</sup>

۱. برای شرح بیشتر در خصوص فرق بین واجب الوجود و ممکن الوجود و -

براهینی که به شرح فوق خلاصه‌ای از آنها ذکر گردید، در واقع همه صور عیدۀ يك برهان، یعنی برهان کیهانشناختی، هستند. (البته صرف نظر از اینکه آخرین برهان فارابی در عین حال جنبۀ برهان وجودی نیز دارد). در هر کدام از سه برهان، فارابی بنا را بر حقیقتی خارجی قرار داده اصلی را بر آن تطبیق می‌کند و سرانجام به نتیجه‌ای می‌رسد. حقیقتهای مورد نظر او بترتیب عبارتند از حرکت، موجود معلل به علت و بالاخره امکان. به همین قرار، اصول استنادی او بترتیب این است که: هر متحرکی باید محرکی داشته باشد، معلول مستلزم علت است و سرانجام موجود ممکن مستلزم موجود واجب است. در هر صورت نتیجه این است که خدا وجود دارد.

ج. صفات خدا. در خصوص صفات خدا، فارابی نیز همانند پاره‌ای از متجددترین فلاسفه لاهوتی یا قائل به وجود پروردگار، عقیده دارد که هر معرفتی درباره ذات باری به دو طریق حاصل می‌شود: نخست از راه سلب یا «تنزیه» که بدان وسیله هر آنچه در تصور ذات باری دلالت بر منقصت یا محدودیت دارد، حذف می‌کنیم. دوم از طریق «تقدیس» که بدان وسیله به نحو لایتناهی تمامی کمالاتی را که می‌توان تصور کرد، به ذات باری منسوب می‌داریم. فارابی بر اساس این ملاحظات در صدد بر می‌آید تا از طریق کاملاً منطقی اثبات کند که خداوند، یکتا و بسیط و نامتناهی و لایتغیر

---

نتایج دامنه‌دار آن در مابعدالطبیعه، رجوع کنید به فصل مربوط به ابن‌سینا در این کتاب.

و خردمند و حی است و قس علیهذا.

بعضی از این براهین بعدها با جرح و تعدیلهایی چند، توسط مدرسیون عیسوی، چون آلبرت کبیر و سنت توماس آکوئیناس، اقتباس شد.

اول. باطت خدا. خدا بسیط است زیرا از هرگونه ترکیب، اعم از عینی (یا مادی) و عقلی، مبرا است. ترکیب عینی، یا ذاتی است یا عرضی. چنانچه ذات مرکب مشتمل بر دو جزء باشد، آن ترکیب ذاتی است. بدیهی است وجود لایتناهی نمی‌تواند مرکب ذاتی باشد، زیرا این امر به معنای آن است که خدای لایتناهی نتیجه اتحاد اجزای متناهی است، مضافاً اینکه آن اجزا باید زماناً مقدم بر او موجود باشند و علت وجود او قرار گیرند. همچنین ترکیب عرضی به لایتناهی انتساب پذیر نتواند بود، زیرا چنین چیزی مستلزم سیرکمالی در ذات نامتناهی خواهد بود و تصور لایتناهی با چنین امری منافات دارد. بنا بر این در ذات خداوند ترکیب عینی نه هست و نه وجود تواند داشت.

ترکیب عقلی نتیجه اتحاد دو مفهوم متباین است که [آن اتحاد] آنچنان دلالت بر يك چیز حقیقی بکند که هیچ کدام از آن دو مفهوم به تنهایی کل آن حقیقت را افاده نکند. بدین ترتیب، هر موجود امکانی، مرکب عقلی از ماهیت و وجود است.<sup>۱</sup> لکن ترکیب وجود و ماهیت بر موجود قوائم بالذات یا موجود لایتناهی که در ذات او

۱. کل ممکن زوج ترکیبی من ماهیه و وجود. هر ممکنی يك زوج ترکیب یافته از ماهیت و وجود است. (مترجم)



ماهیت و وجود یکی است، تسری‌پذیر نیست. بنا بر این، نه ترکیب وجود و ماهیت در ذات خداوند وجود دارد و نه ترکیب جنس و فصل به او انتساب‌پذیر تواند بود. جنسی وجود ندارد که بتوان خداوند را اخص از آن دانست. خداوند ورای تمامی اینگونه تمایزات و مبداء غایی و سبب همه چیزهاست.

دوم. وحدانیت خداوند. خدا فقط یکی است. اگر دو خدا وجود می‌داشت آنها می‌بایست از جهتی همسان و از جهتی ناهمسان باشند که در آن صورت منطقاً بساطت هر يك از آن دو غیر ممکن می‌بود.

اگر چیزی همسان خدا وجود می‌داشت، خدا فاقد کمال وجودی می‌بود، چه آنکه لازمه کمال وجودی، عدم امکان وجود چیزی اضافه بر اوست. اگر خدا واجد کمال وجودی یعنی لایتناهی و مطلق باشد، پس تصور چیزی جز او و اضافه بر او ممکن نیست. در نتیجه تنها يك وجود لایتناهی وجود دارد، یعنی فقط يك خدا.

خدا یکی است، زیرا از هر گونه انقسام کمی مبری است. یگانگی در مورد خدا یعنی وجود تقسیم‌ناپذیر. آنچه از جهت جوهر تقسیم‌ناپذیر باشد، ماهیتاً نیز واحد است. پس فقط يك خدا وجود دارد.

سوم. لایتناهی بودن خداوند. وجود بی‌علت لایتناهی است، چه اگر چنین نبود، متناهی و محدود و در نتیجه معلل به‌علت می‌شد، زیرا علت هر شیء حد آنست. اما وجود خدا معلل نیست؛ بنا بر این لازم می‌آید که ذات باری نامحدود، یعنی لایتناهی باشد.

چهارم. تغیرناپذیری (ثبات) خداوند. خدا علت نخستین است و از

این نظر فعلیت محض و بدون آمیختگی با قوه است. هر چیزی به هر گونه تغییر کند، از جهتی بالقوه خواهد بود. ذات باری به هیچ شکل بالقوه نیست زیرا فعلیت محض است. بنا بر این دگرگونی و تطور در خداوند نیست و هموست که ثابت و تغییرناپذیر است.

### ۳. جهان‌شناسی

اینکه خدا وجود دارد، حقیقتی مبرهن است و اینکه جهان وجود دارد، حقیقتی عینی و ملموس. معضل‌ترین مسأله‌ای که بشر اهتمام به حل آن دارد این است که، چه رابطه‌ای میان خدا و جهان و میان واحد و کثیر وجود دارد؟ فارابی برای تبیین رابطه واحد و کثیر و وحدت با کثرت و تأمین وحدت واحد، همانند کندی، به اصل نوافلاطونی افاضه تمسک می‌جوید، به این توضیح که جهان، نه مستقیماً، بلکه از طریق تعدادی عوامل واسطه، افاضه می‌یابد. او به همان نهج که در هیأت بظلمیوسی آمده، میان خدا و جهان، عقول و نفوس افلاك سماوی سیارات مختلف را قرار می‌دهد.<sup>۱</sup>

نظریه عقول و نفوس افلاك به نحوی که فارابی و پاره‌ای از حکمای اسلامی تبلیغ کرده‌اند، در نظر هر طلبه امروزی فلسفه همچون افسانه است.<sup>۲</sup> اما باید بدین نکته توجه داشت که حکمای

۱. برای آگاهی بیشتر از نظریه فارابی در باره افاضه، رجوع کنید به شرحی که در فصل مربوط به ابن سینا داده شده است.

۲. غزالی نظریه عقول و نفوس افلاك آسمانی را پنداری محض و حدسی بی اساس تلقی می‌کند. در این خصوص رجوع شود به تهافت‌الافلاسه غزالی (برگردان انگلیسی توسط س. الف. کمالی، لاهور، ۱۹۵۸، صفحه ۷۷). در خصوص حمله شدید غزالی به نظریه افاضه فلاسفه، فصل مربوط به غزالی را در این کتاب ملاحظه کنید.

اسلامی عمدتاً با الهام از اعتقاد ارسطو به اینکه افلاک سماوی دارای نفس بوده و کامل هستند، این طرح جهان‌شناسی را ایجاد کردند و پروراندند.

#### ۴. روان‌شناسی عقلی<sup>۱</sup>

انسان مرکب از دو رکن است، جسم و نفس. جسم مرکب از اجزاء، مقید به مکان، قابل اندازه‌گیری و تقسیم‌پذیر است، حال آنکه نفس ورای اینگونه کیفیات جسمی است. اولی [جسم] محصول خلقت جهان است، در حالی که دومی [نفس] به آخرین عقل مجرد جهان مافوق حس تعلق دارد.

تجرد نفس از طریق تعقل و اراده که وظیفه خاص آن است، به اثبات می‌رسد، زیرا کارکرد هر موجود مطابق با طبیعت آن است. عقل و اراده در سطوح عالیه صرفاً در کیفیت تجرد و معنویت احساس آرامش می‌کنند. بنا بر این، نفس خود باید مجرد و مستقل از ماده باشد.

خلود نفس. نظریات فارابی درباره خلود نفس انسان، همانند نظریات ارسطو در این مورد، نسبتاً نامشخص است.<sup>۲</sup> در آثار او هم عباراتی موافق با خلود وجود دارد و هم مخالف با آن. در جایی می‌گوید: «تنها چیزی که متعاقب از هم پاشیدن جسم باقی می‌ماند عقل فعال است.» ولی عقل فعال، به نظر فارابی، بالکل غیر از نفس

۱. در خصوص روان‌شناسی تجربی فارابی، رجوع کنید به مقاله معتضد ولی‌الرحمان با مشخصات زیر:

«The Psychology of Al-Farabi,» *Islamic Culture*, 1937, pp. 228-47.

2. Aristotle, *Metaphysica*, 1070 a 26.

همچنین مراجعه شود به: W. D. Ross, *Aristotle*, London, 1923, pp. 151 ff.

آدمی و اصلی غیر فردی است. از این رو، در نهایت، این نظریه فقط دلالت بر امکان بقای نامتعیین و جمعی دارد و محلی برای بقای فرد متعین باقی نمی‌گذارد. این استنتاج با توجه به این سخن دیگر از وی تأیید می‌گردد که: «خیر اعلای انسان در حیات دنیوی آن است که تحصیل دانش کند و این افسانه‌سرایی که آدمی پس از مرگ مجزا و منفرد می‌شود، قصه‌پردازی پیرزنان است زیرا هر آنچه زاده می‌شود و می‌میرد، اقتضای جاودانگی ندارد.»

با همه اینها، سخن عجیب دیگری از او نقل است که در آن فارابی از این مقوله ضمن اشاره به جهان دیگر سخن می‌گوید. سخن مورد نظر در کتاب مشهور او به نام المدینة الفاضلة آمده که وی طی آن توضیح می‌دهد که غایت مقصود حکومت در این دنیا باید آن باشد که نفوس را در جهان دیگر سعادتمند گرداند. به عقیده او، نفوس شهروندان مدینه فاضله نسلاً بعد النسل در جهان آینده با هم تجمع کرده و سعادشان بر حسب افزایش عده آنان فزونی می‌یابد.<sup>۱</sup> فرض در این گفته بر این است که هر نفسی در زندگی اخروی دارای احساسات فردی خواهد بود. این فرض با سخنان مشابه دیگری از جمله سخن زیر تأیید می‌گردد: «بعد از مرگ، نگون‌بختی و خسران نفس آدمی بستگی به شایستگی‌ها یا عدم شایستگی‌های او دارد.»<sup>۲</sup>

۱. شایان توجه است که فارابی نظریه‌ای در خصوص عذاب و شکنجه در زندگی پس از مرگ ندارد و فقط عقیده به رحمت (سعاده) داشته است. رجوع کنید به:

F. Rahman. *Prophecy in Islam*, London, 1958, p. 25, note 20.

۲. جهت وقوف بیشتر به نظریه فارابی در خصوص خلود فردی، مراجعه کنید به کتاب المدینة الفاضلة، ویراسته الکردی، قاهره، ۱۹۴۸، ص ۶۴.

## ۵. فلسفه سیاسی

در فلسفه سیاسی، فارابی دو کتاب بسیار مهم تألیف کرده است تحت عناوین کتاب آلاء اهل المدينة الفاضلة و کتاب السياسة المدنية<sup>۱</sup>. در ابتدای کتاب اول، شرحی شبیه نظریه هابز در این باره آمده است که به موجب قانون طبیعت، هر موجود انداموار (یا ارگانسیم) در پیکار دائم با بقیه است. به عقیده فارابی، مبدأ قانون طبیعت یا، به عبارت بهتر، قانون جنگل به نحوی که در نظریات هابز بیان شده این است که هر موجود زنده در نهایت امر همه موجودات زنده دیگر را به چشم وسایلی برای رسیدن به هدفهای خویش می‌نگرد. فارابی جهت نشان دادن اینکه جامعه انسانی چگونه از این قانون جنگل برمی‌خیزد، دو نظریه عرضه می‌دارد: یکی کمابیش همانند نظریه قرارداد اجتماعی روسو و دیگری مشابه اصل ادا<sup>۲</sup> معطوف به قدودت در نیچه است. فارابی در جهتی خلاف نظریه نیچه هموعان خود را دعوت می‌کند به ساختن جامعه‌ای نه بر پایه حسادت، قدرت‌طلبی و ستیزه‌جویی، بلکه بر اساس تعقل، فداکاری و محبت. فقط در چنین

۱. در خصوص شرح نظریات فارابی در فلسفه سیاسی، رجوع کنید به:

E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*. Part II, Ch. VI.

و مقاله زیر از همان نویسنده:

«The Place of Politics in the Philosophy of Al-Farabi», *Islamic Culture*, 1955, pp. 155-78.

و دو مقاله زیر بترتیب از ح. ک. شروانی و دکتر م. صفیرالحسن:

«El-Farabi's Political Philosophy», *Proceedings: Ninth All-India Oriental Conference*, 1937, pp. 337-60.

«Al-Farabi's Political Philosophy», *Fourth Session, Pakistan Philosophical Congress* (1957), Lahore [1958], pp. 333-40.

جامعه‌ای امید به ایجاد آن شهر آرمانی وجود دارد که فارابی آن را به استادی تصویر کرده است. با توصیف جنبه‌های مختلف حکومت در چنین شهر آرمانی، فارابی همچون هربرت اسپنسر آن را به «ارگانیسمی مبتنی بر سلسله مراتب مانند بدن آدمی» تشبیه می‌کند و می‌گوید: امیر به مثابه قلب است و مخدوم عواملی است که آنها نیز به نوبه خود مخدوم عوامل مراتب پایین‌تر هستند<sup>۱</sup>. در این شهر آرمانی، مقصود از مجتمع شدن، سعادت شهروندان است و امیر باید واجد کمال اخلاقی و عقلی باشد. فارابی، بر خلاف افلاطون، فیلسوف را به صرف اینکه فیلسوف است شایسته برای در دست گرفتن مقدرات شهروندان جامعه نمی‌داند، مگر آنکه او، علاوه بر آن، پیامبر باشد یا لاقلاً همسان پیامبر، از کمال سیرت و منش اخلاقی بهره ببرد<sup>۲</sup>.

۱. المدینة الفاضلة، قاهره، ۱۹۴۸، صص ۴-۵۳.

۲. سياسة المدنية، حیدرآباد، ۱۳۴۶ هـ، ص ۵۰.



## ابن سینا

ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا (متولد ۳۷۰ هجری قمری / ۹۸۰ میلادی - متوفی ۴۲۸ هجری قمری / ۱۰۳۷ میلادی) که عموماً به ابن سینا<sup>۱</sup> شهره است، دانشنامه‌نویس، فیلسوف، فیزیولوژیست، پزشک، ریاضی‌دان، منجم و شاعر بوده است. به نظر جرج سارتون او مشهورترین دانشمند و فیلسوف اسلامی و از بزرگترین فرزندانگان همه اقوام و اعصار بوده است<sup>۲</sup>. همگان اذعان دارند که افکار وی به مثابه نقطه اوج فلسفه اسلامی است. عربها او را «الشیخ الرئیس» یعنی شیخ و سلطان علما می‌نامند.

بعضی از مهمترین نظریات فلسفیش را می‌توان تحت این سه عنوان جمع‌بندی کرد: ۱. منطق ۲. روانشناسی ۳. مابعدالطبیعه.

### ۱. منطق

ابن سینا نظریات خود را در منطق کم و بیش بر الگوی شرح

---

۱. در انگلیسی او را به نام Avicenna می‌شناسند که از تحریف عبری Aven Sina بدست آمده است.

2. Sarton, op. cit., I, 709. V. Courtois, «Avicenna, the Prince of the Learned,» *Indo-Iranica*, 1952-53. Vol. VI, No. 3, pp. 46-53.

فارابی بر ادغنون<sup>۱</sup> یا منطق ارسطو بسط می‌دهد<sup>۲</sup>. نظریات او در منطق عمده<sup>۳</sup> در بعضی فصول و جیزه فلسفی او به نام النجاة و نیز در بعضی از بخشهای مهم اثر دیگرش الاشارات آمده است. در رساله‌ای کوچک و لی مهم در زمینه طبقه‌بندی علوم<sup>۴</sup>، ابن سینا علم منطق را به نه بخش فرعی تقسیم می‌کند که عملاً مطابق است با هشت رساله ارسطو به‌علاوه ایساغوجی<sup>۵</sup> یا مقدمه فرفوربوس که در قرون وسطی یکی از معروفترین آثار در شرق بوده است.

نخستین فصل که مطابق همان ایساغوجی است، نوعی فلسفه عمومی زبان است که اجزای کلام و عناصر مجرد آن را مطرح می‌سازد. فصل دوم می‌پردازد به تصورات مجرد و بسیط که قابل تسری به همه موجودات است و ارسطو آن را مقولات (قائطیودیاس)<sup>۶</sup> نامیده است. فصل سوم می‌پردازد به ترکیب تصورات بسیط جهت ایجاد تصدیقات - یعنی به گفته ارسطو هرمنوتیکا<sup>۷</sup> و به قول فیلسوفان مسلمان العباده یا التفسیر. فصل چهارم، قضایا را در اشکال مختلف قیاس ترکیب می‌کند که موضوع آنالوطیکای نخستین<sup>۸</sup> ارسطو یعنی قیاس است. فصل پنجم

#### 1. Organon.

۲. برای ملاحظه شرحی در خصوص منطق فارابی، رجوع کنید به:

H. Blumberg, «Al-Farabi's Five Chapters on Logic,» *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, 1934-5, pp. 115-21. D. M. Dunlop, «Al-Farabi's Introductory Sections on Logic, *Islamic Quarterly*, 1955, pp. 264 - 82.

۳. رجوع شود به مبحث فی اقسام العلوم العقلية مندرج در کتاب کع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات، قاهره، ۱۳۲۶ هـ، ۱۹۰۸ م، صص ۹-۱۰۴. همچنین تقسیمات مشابهی توسط فارابی در کتاب احصاء العلوم که بنظر می‌رسد به زبان اصلی عربی مفقود شده باشد، عرضه شده است.

4. Isagoge. 5. Categories. 6. Hermeneutica.

7. First Analytics.



بحث می‌کند از شروط مقدمات که استدلال از آنها آغاز می‌گردد و آنالوطیقای دوم<sup>۱</sup> یا برهان نامیده می‌شود. بخش ششم ماهیت و حدود استدلالهای ظنی را مطرح می‌سازد که مطابقت دارد باطوبیقا<sup>۲</sup> در ارسطو که جدل نامیده می‌شود. بخش هفتم خطاهای حجت‌های منطقی اعم از عمدی یا غیر آن را عیان می‌سازد که مفسطه یا مفاطه<sup>۳</sup> نامیده شده است. بخش هشتم هنر اقناع از طریق فنون خطابی است که همان خطابه است که (پتودیکا<sup>۴</sup> نامیده می‌شود. بخش نهم یا آخرین فصل، هنر ظریف تحریک احساسات و مخیله حضار از طریق جادوی کلمات را تشریح می‌کند که همان رساله فنون شاعری یا پوطیقا<sup>۵</sup> در ارسطو است که به‌نظر فلاسفه اسلامی حاوی بخشی از ارغنون منطقی او می‌باشد.

منطق در نظر ابن‌سینا در مفهوم بسیار وسیعی مطرح است و منطق قیاسی به‌نظر او صرفاً قسمتی از آن محسوب است. اگر چه ابن‌سینا در جمع علوم برای منطق جایگاه رفیعی قائل است، در عین حال به محدودیت‌های آن نیز وقوف دارد. او به‌وضوح اظهار می‌دارد که عمل آن عمدتاً جنبه سلبی دارد. در کتاب اشارات می‌گوید: «هدف از منطق به‌دست دادن قواعدی است که مراعات آن، ما را از خطا در استدلال محفوظ دارد<sup>۶</sup>». بنا بر این منطق به‌معنای صحیح، حقایق جدیدی را مکشوف نمی‌نماید، بلکه ما را یاری می‌دهد تا از حقایقی که در اختیار داریم به‌وجه احسن استفاده کنیم و از استفاده غلط از آنها

1. *Second Analytics*. 2. *Topics*. 3. *Sophisticii*.  
4. *Rhetoric*. 5. *Poetics*.

۶. الاشارات والتنبیها، ویراسته J. Forget، لیدن، ۱۸۹۲، ص ۲.

خودداری ورزیم.

به نظر ابن سینا، استدلال از بعضی حدود<sup>۱</sup> معین آغاز می شود که باید در ابتدا پذیرفته شوند. این حدود یا منبعث از مشاهده و تجربه هستند یا اصول اولیه ادراک. سلسله استنتاجهای مبتنی بر معلوم، که به نوبه خود قبلاً از معلوم دیگری استنتاج شده است، بسی نهایت نمی باشد بلکه بایستی نقطه آغازی داشته باشد که به مثابه بنیانی است برای کل ساختار منطقی. این نقطه آغاز را باید از خارج منطق یافت نه در خود آن.

این موضوع بوضوح دلالت بر آن دارد که منطق صرفاً دستگاهی صوری است که نه متضمن صدق است نه کذب. صادق بودن ماده منطق منبعث از خود آن نیست بلکه ناشی از داده های حاصل از تجربه و مشاهده می باشد.

به نظر او تعریف [اعم از حد و رسم] بدو از طریق تجربه و تصورات بلاواسطه (مستقیم) شکل می گیرد و سپس به وسیله استدلال ترتیب پیدا می کند. شایان توجه است که ابن سینا بر اساس فایده عملی، تعریف و حجت را توجیه می کند. به نظر او، از طریق تعریف، تصور اشیاء حاصل می شود و به وسیله استدلال می توان دیگران را اقناع کرد.

ابن سینا هم تجربه را در شکل گرفتن و افزایش اطلاعات دانشمندان دخیل می داند، هم استدلال را. در زمینه معرفت آدمی به معنای اعم باید گفت که عموم مردم به تاسی از احساسات عامه یا پروای

1. terms.

رأی فرزندگان که عوام یارای معارضه با آنها را ندارند، به پاره‌ای اعتقادات اولیه گردن می‌نهند. همچنین اعتقادات دیگری وجود دارد که ناشی از عادات دوران طفولیت است و نیز دسته دیگر که بر تجربه‌های زندگی استوار است. تمامی این معتقدات بدوی اضافه می‌شوند به اصول اولیه استدلال که در آدمی به نیروی تعقل بدون لزوم کمترین جد و جهد برای حصول یقین از صحت آنها، ایجاد می‌گردد. ذهن همواره احساس و شوق نسبت به اعتبار این اصول اولیه دارد بی‌آنکه حتی به چگونگی بروز آن یقین واقف باشد. این نکته در مورد اصول متعارفه ریاضی، نظیر، کل بزرگتر از جزء است، یا در مورد قواعد تفکر، مثل آنکه الف نمی‌تواند در عین حال هم ب باشد و هم ب نباشد، صدق می‌کند. کارا دو و شرقشناس برجسته فرانسوی بر این عقیده است که منطق ابن سینا بی‌آلایش و عاری از تکلف است و در بسیاری موارد تحلیل‌های لایب‌نیتس را تداعی می‌کند<sup>۱</sup>.

ابن سینا ضمن بحث از صورت و ماده تعریف و حجت، میان حد و رسم فرق می‌گذارد و به روش مشائیان انواع مختلف «مطالب علمی» را باختصار توضیح می‌کند: نخست، سؤال از چیستی شیء و اینکه اگر شیء موجود است، چگونه چیزی است و سپس اینکه در کجاست و سرانجام چرا هست<sup>۲</sup>. این امر در واقع مساوی تطبیق

1. Carra de Vaux, «Avicenna», *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, II, 274.

۲. نویسنده ترتیب مطالب را مغشوش کرده است. ولی به ترتیبی که او گفته، ما ترجمه کرده‌ایم، سؤال‌های فوق را می‌توان به اصطلاح اهل منطق چنین ←

مقولات ارسطویی بر شناخت جهان پدیدارهاست. این نکته شایان توجه است که از نظر ابن سینا، همانند کانت در عصر جدید، مقولاتی که در تعقل بکار می‌روند، ماهیت ذهنی دارند.

ابن سینا، به پیروی از ارسطو، قائل به چهار علت مادی، صوری، فاعلی، و غایی است. وی نشان می‌دهد که هر چهار علت ممکن است در يك تعریف بیایند. بر این مبنا مثلاً از يك چاقو می‌توان چنین تعریفی بدست داد که وسیله‌ای آهنی است با شکلی چنین و چنان که به وسیله آهنگر برای قطع اشیاء، ساخته و پرداخته شده است. ابن سینا همچنین به تشریح کلیات خمس می‌پردازد، یعنی جنس و نوع و فضل و عرض عام و خاصه، که به کمک آنها روش دیگری برای صورت‌بندی تعریف بدست می‌آید.

به نظر او، علوم بر تجربه و استدلال مبتنی است و هر علم دارای موضوع و مباحث و مبادی است. علاوه بر مبادی عام، هر علمی يك رشته مبادی خاص خود دارد. به نظر ابن سینا، علوم مختلف بر حسب شأن موضوعات خود دارای سلسله مراتبی هستند و علوم مجردتر در مرتبه اقدم قرار دارند. منطق، از طرفی دارای بعضی همانندیها با ریاضیات است، زیرا که موضوع ریاضی هم می‌تواند مجرد از ماده باشد. مع ذلك، به نظر ابن سینا، اشیاء ریاضی را می‌توان به وسیله تخیل ساخت و توسط حواس ادراک کرد، در حالی که محل ظهور علوم منطقی فقط در عقل محض است. از این رو، علم

---

برشمرده: مطلب مای حقیقیه؛ مطلب هل بسیطه، مطلب هل مرکبه، مطلب این و سرانجام مطلب لم (ثبوت). مترجم

منطق از ریاضیات صوری‌تر و در نتیجه نسبت به آن در مرتبه بالاتری قرار دارد.

#### ۴. روانشناسی

روانشناسی ابن‌سینا حاوی شرحی منظم از انواع مختلف نفوس و قوا یا تواناییهای آنهاست. نفوس بر حسب سلسله مراتب و بر مبنای روشی خاص طبقه‌بندی شده‌اند. طرح کلی این طبقه‌بندی عمومی به شرح زیر است<sup>۱</sup>:

به نظر ابن‌سینا سه نوع نفس وجود دارد: الف. نفس نباتی  
ب. نفس حیوانی ج. نفس انسانی یا نفس ناطقه.

الف. نفس نباتی واجد سه قوه است: اول، قوه تغذیه دوم، قوه تنمیه (نمو) سوم، قوه مولده (تولید مثل).

اول. قوه تغذیه آن است که وقتی در جسمی وجود داشته باشد جسم دیگری را به شکل جسم اول در می‌آورد.

دوم. قوه تنمیه آن است که جسم به وسیله آن می‌تواند بدون آنکه شکل خود را عوض کند به رشد خود ادامه دهد تا آنجا که به بلوغ کامل دست یابد.

سوم. قوه مولده آن است که از يك جسم، جزئی مشابه آن از نظر قوه بیرون می‌کشد که آن جزء قادر است بالفعل اجسام دیگری مشابه آن تولید کند.

۱. برای آگاهی از شرح جامعی درباره روانشناسی ابن‌سینا به زبان انگلیسی، رجوع کنید به:

F. Rahman, *Avicenna's Psychology*, London, 1952.

و همچنین به مقاله‌ای از متضد ولی‌الرحمان با مشخصات زیر:

«The Psychology of Ibn Sina,» *Islamic Culture*, 1935, pp. 335-58.

ب. نفس حیوانی، دارای دو نوع قوه است: اول، قوای محرکه دوم؛ قوای مدرکه یا مفکره.

اول. قوای محرکه، شامل قوای مشبهه و قوای فاعلیه می باشد. قوای مشبهه یا جاذب هستند یا دافع. اگر جاذبه باشد صرفاً شوق یا میل است. اگر دافعه باشد قوه غضب است. قوای فاعله مولد حرکات جسمانی است و در سلسله اعصاب حرکتی و عضلات قرار دارد.

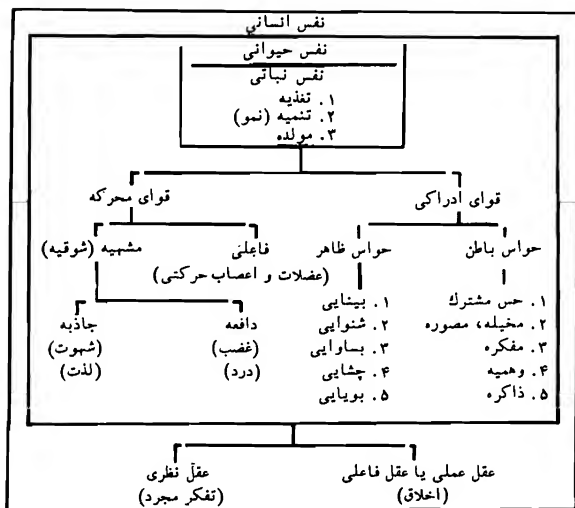
دوم. قوای مدرکه یا مفکره نفوس حیوانی به ظاهری و باطنی تقسیم می شوند. اولی شامل پنج حس است: باصره، سامعه، شامه، ذائقه و لامسه. دسته دوم (باطنی) مبدأشان در حس مشترک است که به مثابه مرکزی است که تمامی ادراکات قبل از آنکه توسط قوای عالی تر تجزیه و تحلیل و پرداخته شوند، آنجا گرد می آیند. حس مشترک در قسمت قدامی مغز جای گرفته است. نخستین قوه که بر ادراک عمل می کند قوه مصوره یا مخیله است که در قسمت میانی مغز جای دارد. مخیله ادراکات حسی را از قید مکان و زمان و بعد رها می سازد و ذهن را قادر می سازد تا از اشیاء حتی پس از زوال تأثیر آنها بر حواس، تصاویری داشته باشد.

بعد از قوه مصوره، قوه مفکره می آید که عناصر مشترک را از مدرکات و خیالات تجرید ساخته از آنها تصورات را ایجاد می کند.

سپس قوه واهمه یا وهمیه است که تصورات را به شکل تصدیقات مرتب می کند. این تصدیقات را ابن سینا بیشتر منبعث از غریزه می داند تا تعقل. به نظر او، هوش حیوانات از همین قوه واهمه است.

مثلاً گوسفند به وسیله این قوه در می‌یابد که باید از گرگ بگریزد. آخرین قوه در نفس حیوانی ذاکره است که در بخش خلفی مغز جای دارد.

ج. فقط نفس انسانی دارای عقل است. ابن‌سینا نیز به‌شبهه‌ای مشابه کانت، عقل را به دو قسم، یعنی عقل عملی و عقل نظری، تقسیم می‌کند. عقل عملی یا عقل فاعلی آن است که اخلاق مبتنی بر آن است. عقل نظری آن است که ما را قادر به تفکر مجرد می‌سازد.



## ۳. مابعدالطبیعه

فصلی در مابعدالطبیعه ابن سینا وجود دارد که بنظر می‌رسد امروزه کاملاً کهنه باشد. در آن فصل از تعدادی عقول و نفوس فلکی سخن می‌گوید که از خداوند در نظمی ذومراتب افاضه یافته‌اند. موجب تأسف است که دبور و اولیری به این فصل کهنه در فلسفه ابن سینا و فارابی توجه بیشتری معطوف داشته‌اند تا فصلی که قابلیت تطبیق با موازین جدید را دارد.<sup>۱</sup>

ثوری افاضه، طبق برداشت عموم حکمای اسلامی، مبتنی بر دو اصل فائق است. نخست اینکه از خدا که وحدت محض است قابل تصور نیست چیزی جز وحدت محض افاضه گردد: از واحد فقط واحد صادر می‌شود.<sup>۲</sup> دوم آنکه وجود دو حیث دارد: حیثیت وجوبی و حیثیت امکانی یا، به عبارت دیگر، وجود و ماهیت. فقط در مورد خدا وجود و ماهیت با هم متحدند<sup>۳</sup> و حال آنکه در مورد سایر موجودات ماهیت از وجود جداست. نتیجه آنکه تمام موجودات حقیقی از حیث ماهیت ممکن هستند و از طریق افاضه وجود از سوی خداوند حیثیت وجوبی می‌یابند.

افاضه اولیه از واجب الوجود، از نظر تعداد یکی است و همان عقل اول است که وجودش از يك حیث، یعنی فی‌ذاته، ممکن است، و از حیث دیگر، یعنی از حیث ارتباط با واجب الوجود، واجب، و هم به ذات خود علم دارد و هم به ذات واجب الوجود، بنا بر این دارای

1. De Boer. op. cit. O'Leary, op. cit., pp. 152 - 6, 178 - 9.

۲. الواحد لا یصدر منه الا الواحد. (مترجم)

۳. الحق ماهیته انیته. (مترجم)



وجودی دو حیثیتی است، ممکن و واجب؛ و منشأ تکثرات است زیرا سه نوع علم دارد: علم به نخستین وجود، علم به ذات خویش به عنوان اینکه واجب است و هم علم به وجود خویش به عنوان ممکن الوجود. بدین ترتیب از عقل اول سه وجود افاضه می‌شود: عقل دوم، نفس اول و فلک اول کواکب ثابته. از عقل دوم، عقلی دیگر و يك فلک آسمانی دوم افاضه می‌شود. بر مبنای هیأت بطلمیوسی، علاوه بر فلک کواکب ثابته فقط هشت فلک آسمانی دیگر وجود دارند که بر مدارات متحدالمرکزی که زمین در مرکز آن قرار دارد، می‌چرخند. بدین ترتیب، افاضات از وجود نخستین ادامه می‌یابد تا آنکه عقل دهم یا آخرین عقل ظاهر شود و با ظهور آن فلک قمر و نفس آن پدیدار گردند.<sup>۱</sup> عقل دهم، که عقل فعال نیز نامیده می‌شود، در فلک ادنی قرار دارد و در جهان ما عمل می‌نماید. از این عقل، ماده نخستین (هیولا) افاضه می‌گردد که قابل [یا کارپذیر<sup>۲</sup>] و بدون صورت است ولی منشأ عناصر اربعه‌ای است که تمامی مخلوقات از آنها ساخته می‌شوند. ترکیب و تلاشی عناصر، علت کون و فساد تمام اجسام است. عقل دهم چون مولد ماده است، معطی صور نیز می‌باشد (واهب-

۱. افلاک نه‌گانه با توجه به سلسله مراتب به شرح زیرند: ۱. فلک دهم (محرك نخستین) ۲. فلک ثوابت ۳. فلک زحل (کیوان) ۴. فلک مشتری ۵. فلک مریخ ۶. فلک شمس ۷. فلک زهره ۸. فلک عطارد و ۹. فلک قمر. باید توجه داشت که بر طبق نجوم جدید و نظریه مرکزیت خورشید، ترتیب سیارات (جمعاً ۹ سیاره) بر حسب افزایش فاصله آنها از خورشید، به قرار زیر است: عطارد، زهره، زمین، مریخ، مشتری، زحل، اورانوس، نپتون و پلوتو. ماه سیاره مستقلی نیست و تنها قمر محسوب می‌شود.

الصور). به هر ماده‌ای صورت خاص آن و همینطور به هر بدنی - مشروط بر اینکه آن بدن قابلیت دریافت آن را داشته باشد - نفسی که در واقع به مثابه صورت آن است، عطا می‌کند. بدین ترتیب آخرین عقل علت وجود نفس بشری نیز می‌باشد. اما نفس بشری در منزلگه کنونی خود احساس انس نمی‌کند و به چیزی مبادون موجود نخستین رضا نیست. از این رو، نفس آدمی سفر روحانی خود را به نحو قهقرای با عبور از مراحل مختلف عقول افلاک به سوی منشأ اصلی خویش آغاز می‌کند.

این طرح جهان‌شناسی مشتمل بر عقول و نفوس افلاک آسمانی، در مرحله‌ای از تکامل تفکر قرار دارد که در آن ابن سینا و فارابی و دیگر فلاسفه اسلامی در تلاش ایجاد جهان‌بینی فلسفی خود بوده‌اند و از این جهت توجیه تاریخی خاصی دارد. پیداست که سراسر این نظریه بیش از آنکه ثمرهٔ بدیع اندیشهٔ اسلامی باشد از جای دیگر به عاریت گرفته شده‌است. پاره‌ای از دلایل اتخاذ چنین دیدگاهی در جهان‌شناسی که در فلسفهٔ اسلامی رواج یافت، به شرح زیر است:

۱. نظریه‌ای که آفرینش جهان را ناشی از یکی از افعال ارادی خداوند معرفی کند، سراسر محل ایراد است. خلقت ضرورهٔ مستلزم تطور در ذات باری است و به این مشکل می‌انجامد که چگونه ذات کامل و مطلق خداوند ممکن است تغییر بپذیرد. بعلاوه، اراده مستلزم نقص در وجود الهی است زیرا بدان معناست که خداوند خواهان یا مایل به کسب چیزی است که فاقد آن است. از این گذشته، این جهان، عالم تکثر است، یعنی مشحون از عناصر گونه‌گون، پس کثرت

چگونه می‌تواند از خداوندی که وحدت محض است افاضه شود؟  
 ۲. اما نظریه افاضه نوافلاطونیان که جهان را همانند نور از خورشید یا، به عبارتی بهتر، همانند خواص مثلث از مثلث، ضرورتاً فائض از وجود خداوند معرفی می‌کند، ظاهراً در معرض اشکالات فوق‌الذکر نیست.<sup>۱</sup>

۳. از سوی دیگر، جهان را نباید فیضان مستقیمی از وجود خداوند پنداشت؛ چنین تصویری، نه تنها از جهت فلسفی، بلکه بیش از آن از نظر دینی، تصویری خام و ناپخته خواهد بود. آیا شدنی است که این جهان گذرا و خاکی ما، با همه پستیها و پلیدیهایش، مستقیماً از خداوندی فائض شده باشد که نه فقط روح محض است، بلکه اساساً در کلام و وصف نمی‌گنجد؟ نظریه افاضه که فوقاً بدان اشاره شد به هیچ وجه چنین چیزی نمی‌گوید. بر مبنای نظریه مزبور، میان خدا از يك سو و جهان از سوی دیگر، يك رشته عوامل روحانی مبتنی بر سلسله مراتب دقیق قرار دارد. عاملی که بلافاصله بعد از خداوند می‌آید شبه به خداست و آن يك که بلافاصله قبل از جهان

۱. اسپینوزا نیز به همین سان فیضان را جریانی ازلی و ابدی تصور می‌کند و می‌نویسد: «از... طبیعت نامتناهی خداوند، همه چیز بالضرورتاً لازم می‌آید، همان طور که از طبیعت مثلث از ازل تا ابد لازم می‌آید که سه زاویه آن برابر دو قائمه باشد.» (اخلاق، بخش اول، قضیه ۱۷، تبصره). تأثیر فلسفه عرب در اسپینوزا از طریق منابع یهود اکنون حقیقتی محرز است. رجوع کنید به :

«Spinoza», *Encyclopaedia Britannica*, 14th edition.

در خصوص تأثیر ابن‌سینا بر متفکران یهودی، بخصوص اسپینوزا، رجوع کنید به :

E. I. J. Rosenthal, «Avicenna's Influence on Jewish Thought», *Avicenna: Scientist and Philosopher*, ed. G. M. Wickens, London, 1952, Ch. IV.

قرار دارد، شبه به جهان است. گنجانیدن عقول و نفوس متعدد در این طرح مفصل، مسلماً بر مقبولیت آن افزوده است. بسی آسان و حتی جالب توجه است که از این عقول و نفوس مختلف، همانطور که متکلمین توصیف کرده اند، به فرشتگان تعبیر نماییم. از این گذشته، تعبیر مسلمانان از نظریه افاضه پاسخگوی این نیاز بظاهر منطقی نیز هست که از خداوند واحد محض، فقط واحد صادر شود - قاعده‌ای که بنظر می‌رسد ابن سینا رایج کرده باشد.

۴. دلیل جعل این تعداد معین عقول و نفوس آسمانی، هیأت بطلمیوسی است که در آن زمان معمول بوده است. بر حسب نظریه بطلمیوسی دربارهٔ تکوین جهان، نه فلك متحدالمرکز، همچون پوسته‌های پیاز، زمین را احاطه کرده‌اند. هشت فلك، فلك سیاراتند و نهمین، فلك کواکب ثابت می‌باشد.

۵. اعتقاد به کمال افلاک آسمانی، یعنی کواکب و سیارات، و قائل شدن به عقول و نفوسی برای آنها برتر از عقول و نفوس انسانی، مستند به مرجعیت بلامعارض ارسطو است<sup>۱</sup>. لازم به تذکر است که اعتقاد به کمال اجرام آسمانی تا زمان گالیله که وجود لکه‌هایی در ماه کشف شد، بی چون و چرا پا بر جا بود.

1. Aristotle, *De Caelo*, 258 a29, b292 a20, b1. *Metaphysica*, 1073 a26 - b1.

در خصوص رگه‌های ارسطویی در نظریه افاضه، رجوع کنید به:

Ross, op. cit., pp. 161 ff. A. E. Taylor, *Aristotle*, London, 1943, pp. 98 ff. A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge, 1940.

## نقد و بررسی

نظریه افاضه علی رغم همه دلایلی که در توجیه آن اقامه شد، در تحلیل نهایی غیر قابل دفاع و از قبیل افسانه پردازیهای فلسفی است. ابن سینا و فارابی و سایر فیلسوفان اسلامی و نوافلاطونی این قضیه را مبنا قرار می دهند که از واحد فقط واحد صادر می شود [الواحد لا یصدر منه الا الواحد]. لکن زمانی که از افلاك (که آخرین آنها فلک قمر است) به زیر می آیند و به چیزی می رسند که نفس جهان یا عقل فعال نامیده می شود، یکسره اصلی را که مبنا قرار داده بودند - یعنی صدور واحد از واحد - نادیده می انگارند. آنچه به موجب عقاید ایشان از عقل فعال فائض می شود یکی نیست، بسیار است، زیرا همه نفوس انسانی و هر چهار عنصر از عقل فعال صادر شده اند. از این گذشته، در این مرحله نزول به طور غیر مترقبه و به دلایل نامعلوم به صعود مبدل می شود. فرض بر این است که تمام جهان از عناصر اربعه پدید آمده است و بالاختصاص نفوس انسانی میل شدیدی به بازگشت به منبع اصلی خویش، یعنی عقل فعال، و از آنجا به سوی خداوند دارند.

در حقیقت این اصل که از واحد فقط واحد صادر می شود از آغاز در معرض تزلزل است چه آنکه بر حسب این نظریه، عقل اول که از خداوند فائض می گردد واحد محض نیست زیرا در عین حال هم علم به وجود خود دارد و هم علم به وجود خداوند. در نتیجه ازین علم دوگانه، ثنویت حاصل می شود و این دوگانگی به سه گانگی تبدیل می شود و هکذا الی آخر. وانگهی، هم فلاسفه مشاء و هم نوافلاطونیان قبول دارند که عقل اول که فائض اول از خداست، عین ذات باری

نیست و وجود آن سوای وجود خداوند است. لذا این استدلال وارد بنظر می‌رسد که اگر عقل اول الزاماً غیر از خداست، اصل صدور واحد از واحد بی‌اساس است. اگر از واحد، واحد دیگری منفک از منشأ خود صادر شدنی باشد، اصل صدور یا افاضه که بدون تعمق تکرار می‌شود و مشعر بر این است که از واحد فقط واحد منتج می‌شود، از نظر منطقی نمی‌تواند چیزی جز همان اصل آفرینش باشد. ای کاش از ابتدا فلاسفه اسلامی بیشتر به دیده تحقیق در این نظریه می‌نگریستند. در آن صورت دیگر محلی برای اقتباس از نظریه نوافلاطونی فیضانهای پیاپی و سلسله عقول افلاك آسمانی باقی نمی‌ماند. ولی متأسفانه در دستگاههای فلسفی اکثر قریب به اتفاق فلاسفه اسلامی همواره با تکرار ملالت بار این نظریه مواجه هستیم.<sup>۱</sup>

### ابن سینا و فلسفه جدید

تحقیقات معاصر در تفکر فلسفی ابن سینا، جنبه‌های پراهمیتی از مابعدالطبیعه وی را روشن ساخته است. به عنوان نمونه، پروفیسور تیچر<sup>۲</sup> از دانشگاه کیمبریج بر این عقیده است که در فلسفه نظری ابن سینا به موارد تقدم آشکار وی نسبت به پاره‌ای از برجسته‌ترین نظریات دکارت و کانت و حتی برگسون برخورد می‌کنیم.<sup>۳</sup> به نظر وی، فقط مصطلحات فلسفی ابن سیناست که برای محققان امروزی فلسفه تا

۱. در این خصوص غزالی و ابن خلدون مستثنی هستند. در مورد حمله شدید آنها به نظریه افاضه رجوع کنید به فصول مربوط به آنان.

2. J. L. Teicher

3. «Avicenna's Place in Arabic Philosophy», Wickens (ed.), op. cit., Ch. II.

اندازه‌ای بیگانه است. شکی نیست که ابن‌سینا در موارد زیر بر دکارت و کانت تقدم داشته است: ۱. شك دستوری، ۲. یقین به این حکم که «می‌اندیشم، پس هستم» و ۳. برهان وجودی و برهان مأخوذ از نظام خلقت برای اثبات وجود خدا. در مورد نظریات کانت، همانطور که فوقاً اشاره شد (رجوع شود به مبحث روانشناسی در همین فصل) در نظریات ابن‌سینا نه فقط چنانکه همه می‌دانند، به تمایز مشخصی بین عقل نظری و عقل عملی بر منی‌خوریم بلکه می‌بینیم مسائل جدلی‌الطرفین<sup>۱</sup> عقل محض نیز در فلسفه وی به نحو بارز مطرح شده‌اند. همچنین اگر چه در فلسفه ابن‌سینا مسلماً اشاراتی گذرا به نظریه درون‌بینی یا شهود و نظریه تکامل خلاق (که بعدها در فلسفه برگسون مطرح شد) به چشم می‌خورد، اثبات تطابق این نظریات در فلسفه‌های این دو فیلسوف، مستلزم تحقیقاتی خواهد بود گسترده‌تر از آنچه تا کنون انجام شده است.

ابن‌سینا و دکارت. در فلسفه ابن‌سینا از آغاز با تمایزی اساسی که در تاریخ تفکر دینی فلسفی بسیار مهم است، مواجه می‌شویم که گفته شده موجد آن - لااقل به شکلی که او تشریح کرده - خود وی بوده است، و آن تمیز واجب‌الوجود از ممکن‌الوجود است. واجب‌الوجود، وجودی است که تصور عدم آن ممتنع است، در حالی که ممکن‌الوجود می‌تواند وجود داشته‌باشد یا نداشته‌باشد یا بگونه‌ای غیر از آنچه هست وجود داشته‌باشد. ابن‌سینا معتقد است که بدون تخطی از هیچ‌یک از اصول منطق می‌توان تصور کرد که تمامی موجودات در جهان جمعاً

یا فرداً وجود نداشته باشند. می توان عقلاً امتحان کرد و وجود يك موجود یا تمامی موجودات جهان را از ذهن زایل ساخت بسی آنکه هیچ گونه تناقض منطقی لازم بیاید. از این رو بدیهی است که تمامی موجودات جهان - یا کل جهان در صورتی که فی نفسه مطمح نظر قرار گیرد - فقط حیثیت امکانی دارد. وجود جهان به امکان خاص یا به امکان عام بالضروره مشروط به وجود واجب الوجود است.

آنچه ابن سینا به آن تأکید دارد این است که آدمی دارای ادراکی شهودی از حقیقت واجب الوجود است که آنچنان بی واسطه و مستقیم بر آدمی عارض می گردد که ممکن نیست کسی به وجود خارجی آن اذعان نکند. عدم حقیقی واجب الوجود به همان اندازه غیر ممکن است که تصور وجود حقیقی دایره های مربع یا کوسه ریش پهن (مثال ها از ابن سینا نیست ولی دقیقاً همان چیزی است که منظور او بوده است). توجه به این نکته بسیار مهم است که ابن سینا اثبات واجب الوجود را، بر خلاف کسانی که وجود خدا را از وجود جهان نتیجه می گیرند (برهان جهان شناختی)، حد یقف تلقی نمی کند. او صرفاً از این نقطه نظر استدلال نمی کند که واجب الوجود لازم است فرض شود تا از تسلسل به بینهایت یا دور علت و معلول، اجتناب شود. بسیاری از فلاسفه بعدی، از جمله بعضی از فیلسوفان عقلی جدید اروپایی، تصور واجب الوجود را صرفاً نتیجه غایی يك سلسله قیاسهای عقلی قلمداد کرده اند، غافل از اینکه اینگونه استدلال به مغالطه وجودی منتهی می گردد. اما این مطلب در مورد ابن سینا صادق نیست. محور برهان او این است که واجب الوجود موضوع



درك شهودی ما می باشد. او تأکید دارد که هستی واجب الوجود را نمی توان با برهان اثبات کرد یا به اقامه دلیل در آن باره پرداخت. وجود واجب الوجود را می توان فقط از طریق شهود در درون خود درك کرد و تبیین آن به دیگران فقط به نحو اشاره یا توصیف غیر مستقیم امکان پذیر است.

با این همه چنانچه مصطلحات و طریقه بیان ابن سینا را کنار بگذاریم و بر آن باشیم تا کما هو حقّه واقعیت اندیشه ای را که بیان او بر آن مبتنی است در فکر خویش تکرار کنیم، چه بسا با کمال شگفتی ببینیم که به همان آزمایشی که ادعا شده اولین بار در عصر جدید توسط دکارت در قالب شك دستوری او انجام گرفته، دست زده ایم. مگر شك دستوری دکارت واقعاً به معنای تصور این امکان نیست که شاید موجودات جهان وجود نداشته باشند - یعنی وجودهایی باشند امکانی و نه واجب؟ مگر دکارت در پی گیری مصرانه شك خود، سرانجام به تصویری شهودی از خود به عنوان موجودی متفکر نمی رسد؟ مگر بلافاصله در نمی یابد که غیر ممکن است فکر کند که تفکر خود او وجود ندارد، زیرا فکر اینکه فکر کردن می تواند وجود نداشته باشد، خود مانند هر تفکری، نوعی فکر کردن است؟ و بالاخره مگر دکارت وقتی تصویری را که از خویش به عنوان جوهری عقلی دارد عمیق تر واری می کند، به این نتیجه نمی رسد که وجود متناهی خودش در نهایت قائم به خدایی است که شأنش اجل از فریفتن ماست و این امر تنها ضامن صدق عقیده ما به وجود جهان خارجی است؟ تصور ابن سینا از واجب الوجود و ممکن الوجود - که دومی فقط

از طریق ارتباط با اولی ضرورتاً موجود می‌گردد - بر هر سه نظریه مهم در فلسفه دکارت - یعنی شك دستوری و ايقان شهودی به‌صدق «می‌اندیشم، پس هستم» و تصور خدا به‌عنوان جهت ضروری حقیقت تمام موجودت - تقدم دارد.

برهان وجودی برای اثبات وجود خدا به‌صورتی که در فلسفه دکارت آمده، به‌شرح زیر است: قول به اینکه فلان صفت در مفهوم فلان شیء مندرج است مساوی است با اثبات آن صفت برای آن شیء. وجوب هستی مندرج در تصور خداست؛ بنا بر این، قضیه‌ای که هستی را برای او اثبات کند صادق است - به‌سخن دیگر، خدا وجود دارد. دکارت، همانند ابن‌سینا، منتها به‌لسانی دیگر، برهان وجودی را با برهان جهان‌شناختی تکمیل می‌کند. به‌نظر دکارت، هیچ چیز از عدم بوجود نمی‌آید: هر آنچه وجود دارد باید برای وجود خود علتی دارا باشد. بعلاوه هر اندازه که معلول واجد حقیقت است علت هم باید بهمان میزان واجد حقیقت باشد. در اینکه ما در ذهنمان همواره به‌ذات نامتناهی و کاملی رجوع می‌کنیم، شکی نیست. ولی نمی‌توانیم خود علت این تصور باشیم زیرا که متناهی و ناقصیم. طبیعت نیز نمی‌تواند علت این تصور باشد، زیرا چیزی جز تطور و تبدل بروز نمی‌دهد و، بنا بر این، طبیعت نیز ناقص و نسبی است. پس مطابق با تصور ذات کامل باید علتی وجود داشته باشد از حیث کمال مساوی با معلول خود. آن علت خداست که کامل و مطلق است. در فلسفه ابن‌سینا نیز با برهان جهان‌شناختی روبرو می‌شویم عمدهٔ همانند برهان دکارت مبتنی بر غیر معقول بودن اینکه چیزی از عدم بوجود آید و همچنین

مانند برهان ارسطو از نظر محال بودن تسلسل علل به بینهایت. باید توجه داشت که براهین جهانشناختی و وجودی دکارت مواجه با ایرادات و اشکالات بسیار جدی است و هرکسی که در فلسفه تحقیق می‌کند، می‌داند که کانت چه معامله‌ای با آن برهانها کرده است. اگر چه برهان جهانشناختی ابن‌سینا نیز غیر قابل دفاع است، ولی برهان وجودی او در معرض اشکالات و ایرادات کانت قرار نمی‌گیرد و این بدان جهت است که، برخلاف برهان دکارت، برهان وجودی ابن‌سینا در غایت امر برهان عقلی نیست. برهانی است که در درك شهودی و عمده<sup>۲</sup> عرفانی حقیقت قصوی ریشه دارد.

می‌توان گفت که ابن‌سینا نه فقط از جهت مابعدالطبیعه، بلکه از جهت روانشناسی نیز به این حکم دکارت که «می‌اندیشم، پس هستم»، بسیار نزدیک می‌شود و آن در جایی است که تمایز میان جسم و روح را روشن ساخته بر استقلال کامل دومی از اولی تأکید می‌کند. در این مورد او توجه ما را، به عنوان مثال، به تجربه‌ای بدین نهج جلب می‌کند: تصور کنید انسانی را در کمال رشد و صحت کامل که بغتة<sup>۳</sup> خلق شده باشد، ولی دیدگان او آنچنان پوشانده شده باشد که نتواند هیچ شیء خارجی را ببیند و نیز تصور کنید که این انسان به طرزی در فضا رها شده باشد که هیچ‌گونه حسی حتی از لمس کردن هوا نداشته باشد. خلاصه آنکه انسانی را تصور کنید بدون هیچ حسی حتی احساس وجود بدن خودش. با همه اینها، چنین انسانی، به نظر ابن‌سینا، قادر است در مورد خود اندیشه کند و اگر چه نتواند وجود بدن خود یا هیچ شیء خارجی دیگری را اثبات نماید، با قاطعیت مطلق قائل به

وجود خود باشد<sup>۱</sup>.

ابن سینا و کانت. چنانچه طبیعیات و مابعدالطبیعه ابن سینا را توأمان مورد توجه قرار دهیم در می یابیم که مسائل زیر ارکان دستگاه فکری اوست که در واقع مباحث اصلی فلسفه های نظری اکثر فیلسوفان اسلامی و فلاسفه مدرسی را نیز تشکیل می دهد.

۱. قدم و حدوث عالم، یا متناهی و یا نامتناهی بودن زمان، و بنا بر این همچنین مکان.

۲. تقسیم ناپذیری و امکان تقسیم لایتناهی اجزای مادی.

۳. تسلسل نامتناهی علل و نخستین علت بلاعلت.

۴. امکان عام یا امکان خاص و وجوب عالم پدیدارها.

به هیچ وجه مشکل نیست که از مسائل فوق بآسانی متوجه همان اموری شد که کانت به عنوان مسائل جدلی الطرفین عقل محض توصیف کرده است. مقایسه چهار مسأله جدلی الطرفین عقل محض، آنگونه که در کانت صورت بندی شده است، با چهار مسأله فوق مسلماً می تواند مبنای تحقیقی گیرا و تازه باشد.

اولین مسأله جدلی الطرفین بگونه ای که کانت بیان کرده به شرح زیر است: عالم را از نظر زمان و مکان یا باید متناهی تصور کرد یا نامتناهی. چنانچه زمان را نامتناهی فرض کنیم، می بینیم گذشته ای نامتناهی در لحظه کنونی به نهایت رسیده است. اما گذشته ای که به

---

۱. ... ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وقد فرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزائها ولا تتلصق اعضاؤها، بل هي منفردة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها. الاشارات والتحذيرات، آغاز نطق سوم (مترجم)

نهایت رسیده باشد بایستی متناهی شمرده شود، در حالی که مشکل است برای زمان آغازی معین در لحظه‌ای در گذشته که لحظه‌ای دیگر بر آن مقدم نباشد تصور کرد. در نتیجه از برای عالم باید گذشته‌ای تصور کرد که هم متناهی و هم نامتناهی باشد.

در مورد نامتناهی بودن عالم از نظر مکان، این فرض لازم است که عالم از نظر زمانی نیز نامتناهی باشد، زیرا مکان نامتناهی مکانی است که پیمودن آن به زمانی نامتناهی نیاز دارد. بدین ترتیب تصور مکان نامتناهی مستلزم تصور زمان نامتناهی است که با تصور زمان متناهی تناقض دارد.

دومین مسأله جدلی الطرفین کانت ما را با قیاس ذوالوجهین<sup>۱</sup> زنون مواجه می‌سازد مبنی بر آنکه ماده با به‌طور غیرمتناهی قابل تقسیم است یا مرکب از اجزای غیر قابل انقسام، یعنی اجزای بدون بعد. اما محال است تصور کرد که يك ذره مادی، هر اندازه کوچک، بدون زیر و بالا و چپ و راست باشد به نحوی که دیگر قابل انقسام نباشد. بنا بر این ماده کلاً باید مرکب و بی‌نهایت قابل انقسام باشد. از طرف دیگر، چنانچه هر ذره مادی بی‌نهایت انقسام‌پذیر باشد، در نهایت باید بسیط و بدون ابعاد باشد، در حالی که ممکن نیست تصور کرد که اجسام دارای بعد از اجزایی بدون ابعاد ترکیب شده باشند، حتی اگر تعداد آن اجزا بی‌نهایت باشد.

سومین مسأله جدلی الطرفین مربوط به علیت است. از يك طرف، تصور نخستین علت بلا علت در سلسله علت و معلول غیر

ممکن است زیرا این تصور فرض اولیه علیت را نقض می کند مبنی بر اینکه هر رویدادی نیازمند به علت است و هیچ حادثی بی علت نیست. از طرف دیگر، تصور تسلسل قهقرایی علل به بینهایت که فاقد آغازی باشد نیز بهمان میزان غیر ممکن است.

چهارمین مسأله جدلی الطرفین مشعر بر این است که باید وجوبی برای وجود و ذات متعین جهان پدیدارها باشد، چه برای وجود (و نه عدم) چنین جهانی وجه مرجحی لازم است و چون دلیلی برای وجود جهان بگونه ای دیگر ارائه شدنی نیست لذا همین کیفیت کنونی آن را باید وجه مرجح آن به حساب آورد. از سوی دیگر، می توان گفت که هر رویداد معینی در جهان چنانچه بتنهایی ملاحظه شود، وجود امکانی دارد به این لحاظ که ممکن است به گونه ای غیر از آنچه هست تصور شود. حال از آنجا که هیچ رویداد معینی منطقاً ضروری نیست که همانطور که هست باشد زیرا که می توانست به گونه ای دیگر باشد، لذا کل رویدادها که در واقع همان جهان است، می توانست غیر از آنچه که هست باشد و بنا بر این دارای حیثیت امکانی است. از این رو، به موجب دلایلی موجه نظیر آنچه گفته شد، برای وجود جهان آنطور که هست، هم دلیلی باید باشد و هم لازم نیست دلیلی باشد. پس جهان هم واجب است و هم ممکن.

بنا بر این، مسائل جدلی الطرفین عقل محض با آن بر نهاده‌ها (تزها) و برابر نهاده‌ها (آنتی تزها) قیاسهای ذوالوجهینی ایجاد می کنند که رهایی از آنها دشوار است و معضلاتی بوجود می آورند که حل آنها مستلزم هوشمندی و باریک بینی بسیار در فلسفه است.

مواضع ابن‌سینا را در قبال مسائل مذکور می‌توان به‌نحو زیر جمع بندی کرد:

۱. به‌نظر او جهان هم قدیم است و هم حادث. ابن‌سینا بر آن است تا از این راه هم ملاحظه نظریات فلاسفه مکتب ارسطویی را کرده‌باشد و هم اعتقادات مسلم مذهبی را.

۲. در مورد مسأله دوم مبنی بر اینکه آیا جسم بالانهایه متجزی است یا نه، ابن‌سینا برنهاد (یا قضیه اصل) را به برابرنهاد (یا قضیه مقابل) ترجیح داده و عقیده بر آن دارد که جسم بالقوه بالانهایه متجزی است. این موضع‌گیری ابن‌سینا در واقع بیشتر در مقابله با ذره‌گرایی یا عقیده به‌جزء لایتجزی در اشاعره و دیگران بوده‌است.

۳. به‌نظر ابن‌سینا، سلسله علیت نمی‌تواند به‌طور غیرمتناهی سیر قهقراپی داشته‌باشد. آغاز آن باید علت نخستین بلاعلت باشد، که همو خدا است که واجب‌الوجود است.

۴. در مورد مسأله جدلی الطرفین چهارم، معتقد است که جهان هم ممکن است و هم واجب.

ظاهراً این نظریات ابن‌سینا آسیب‌پذیر و متزلزل است. موضع او در مورد مسائل دوم و سوم قطعی و جزمی و از این رو از نظر گروه مخالف غیر قابل دفاع است. مواضعش نسبت به نخستین و چهارمین مسأله، دوپهل و فی‌نفسه مستلزم تناقض است. با این همه شایان توجه است که چنانچه تبیینات دوپهل و فی‌نفسه متناقض ابن‌سینا بدقت و با حسن ظن بررسی شود، موجد طرح مباحث مهمی در فلسفه می‌گردد.

در مورد اینکه عالم هم حادث است و هم قدیم، باید گفت که نظر ابن سینا در مورد حدوث، با تصور وی از ممکن الوجود و واجب الوجود پیوند بسیار نزدیک دارد. به نظر او عالم حادث است، دقیقاً به لحاظ اینکه هم ممکن است و هم واجب، با این توضیح که فی نفسه ممکن است، ولی به سبب ربط با واجب الوجود واجب می گردد. میان این دو هستی کاملاً مختلف - یعنی آنچه فی ذاته واجب است و آنچه فی نفسه ممکن است ولی از طریق ارتباط با واجب الوجود، واجب می شود - يك فرایند میانی قرار دارد که عموماً حدوث نامیده می شود. تصور موجودات فی ذاته ممکن، مسلماً مبین این تصور روشن است که موجودات مزبور بنا بر قاعدهٔ موجبیت علی الزاماً و جبراً معلول علل متقدمه نیستند و الا ممکن خواندن آنها بی معنی می بود. موجودات ممکن را نمی توان ممکناتی ثابت و مقدر تلقی کرد بلکه آنها را باید دقیقاً به مفهومی که جیمز وارد<sup>۱</sup> از آن مراد کرده است، لامقید و برآستی ممکن تصور کرد که در ذات آنها عنصری از امکان خاص وجود دارد. با اینهمه، شگفت است که ابن سینا این موجودات ممکن را موجب به ایجاب علی می داند به این استدلال که وجود آنها در حقیقت معلول وجود واجب است. به نظر او آنها حادثند و طی فرایندی و به سببی که مطلقاً واجب بوده است بوجود آمده اند. باید در نظر داشت که این دو محمول بظاهر متناقض - یعنی ممکن و واجب - در هر فرایند مقید به زمان و بالآخر در هر فرایند تکامل خلاق به مفهوم برگسونی آن، وجود دارند. در چنین فرایندی پدیده هایی به



ظهور می‌رسند که فی‌نفسه ممکن عام هستند (یعنی ممکن خاص به اصطلاح ابن‌سینا و وارد) و صرفاً فرایند تکاملی آنها را ایجاب کرده است.

مسأله‌ای بسیار حساس اینجا مطرح است. آیا این فرایند حدوث، ذی‌شعور و اختیاری و در نتیجه مستقیم است - یعنی دلالت بر ظهور غیر مترقب چیزی از عدم دارد؟ کوتاه سخن آنکه آیا خلقت از عدم، به معنای مراد متکلمین و فلاسفه مدرسی، امکان‌پذیر است؟ در مورد جواب ابن‌سینا به این مسأله بسیار پیچیده، هیچ‌گونه ابهامی وجود ندارد. شهود فلسفی ابن‌سینا تجسم‌بخش وجود واجب و موجودات فی‌نفسه ممکن از طریق فعل واحد تقسیم‌ناپذیری است که در آن هستی با پیمودن فرایندی تکاملی، به‌طور جبری (نه بر اساس شعور و اختیار) و نیز مستمراً و متوالیاً (نه به‌طور ناگهانی و مستقیم) از طریق مراحل پیاپی بسیار کوچک افاضه یا صدور از وجود متعال واجب، یعنی خدا که علت نخستین بی‌علت است، تحقق می‌یابد.

از آنجا که حدوث در اینجا به معنای افاضه ضروری وجود ممکن از وجود فی‌نفسه واجب است، لذا به نظر ابن‌سینا فرایندی است خارج از ظرف زمان به این معنی که مقوله زمان بر آن شمول‌پذیر نیست. از این رو جهان قدیم است. هم خداوند قدیم است هم جهان. بنا بر این، مسأله تقدم زمانی یکی بر دیگری در حوزه الهی فوق فلکی مطرح نیست زیرا در آن مرحله زمان هنوز موجود نبوده است. زمان الهی در حقیقت آنست که کل افاضات را به عنوان سلسله‌ای ذومراتب از پدیده‌های مشخص در يك آنیت واحد فوق سرمدی در بر

می گیرد. به عقیده ابن سینا نیز مانند لایب نیتس، زمان بعداً به بشر به عنوان پدیده ای مربوط به وجوه خارجی رویدادها نمودار می شود. اما به هر تقدیر، خدا تقدم منطقی بر جهان دارد. زیرا او سبب و جهت واجب است برای وجود عالم و علت اساسی تطور آن به آنچه هست و بوده است و خواهد بود. اگرچه جهان بدین ترتیب از حیث ماهیت و مرتبت پایین تر قرار می گیرد، اما آنگونه که اکنون به این صورت متعین هست، وجودش نزد خدا واجب است. طرح این سؤال که آیا عالم دیگری با ماهیتی دیگر ممکن بوده است یا خیر، در واقع طرح مسأله با توجه به شرایط موجود است و توجیهی برای چنین سؤالی وجود ندارد چه آنکه تصور ما از ممکن ناشی از معرفت ماست به آنچه فعلاً هست و وجودش بالفعل بر طرح آن مسأله مقدم است. بدین ترتیب، ابن سینا نیز با نظری بسیار نزدیک به نظریات پیرینگل-پاتیسون<sup>۱</sup> و وایتهد<sup>۲</sup> در عصر ما، عقیده دارد که همانطور که خدا یقیناً برای وجود عالم واجب است، عالم نیز گرچه چیزی جز یکی از بی نهایت ممکنات نزد خداوند نیست، برای وجود خدا واجب است.

---

1. Pringle-Pattison

2. A. N. Whitehead

ابوحامد بن محمد غزالی (۱۱۱۱-۱۰۵۸ م/۵۰۵-۴۵۰ هـ) یکی از بزرگترین و اصیل‌ترین متفکران، نه تنها در تاریخ فلسفه اسلامی، بلکه در تاریخ تفکر بشر است. به‌وی «حجت اسلام» و «زینت ایمان» لقب داده بودند و او را «مجدد» [به کسر دال اول] و هم‌طراز امامان فرق اربعه می‌شمردند. فلاسفه و محققان در اسلام و سایر مذاهب بسیار بوده‌اند، اما ویژگی غزالی این است که زندگی و آثارش آنقدر به یکدیگر مرتبطند که جدا کردن یکی از دیگری دشوار بنظر می‌رسد. به‌نظر مک دونالد، غزالی در فلسفه و کلام همپایه اگوستین است و فلاسفه اسلامی پیرو مکتب ارسطو- بجز فارابی که او نیز صرفاً به‌لحاظ عرفان خود از مشابهتی نسبی با او برخوردار است - در مقایسه با وی، گردآورندگان و حاشیه‌نویسان کم‌مایه‌ای بیش نیستند.<sup>۱</sup>

شك دستوری دکارت و شکاکیت هیوم و نقد عقل محض کانت و اصالت تجربه روحی برخی از فلاسفه دین در عصر ما، همه قبلاً در نظریات غزالی آمده‌است.

1. MacDonald, op. cit., p. 215.

## غزالی و دکارت

غزالی همچون دکارت از همان آغاز دارای طبعی کنجکاو و پویا بود و تمایل شدید به کسب حقیقت داشت. او داستان قلق و اضطراب درونی خویش را به شرح زیر نقل می کند:

عطش کسب دانش از اوایل عمر در جبلت من وجود داشت و همانند طبیعت ثانویه ای بود که خداوند در نهاد من قرار داده باشد ... بنا پشت سر گذاشتن دوره طفولیت، ریسمانهای تقلید از عادات و رسوم را پاره کردم و خود را از قید اعتقادات اجدادی رهانیدم ... تشنگی در اعتقادات و ادیان و تعالیم فرق مختلف که باعث جدایی و تفرقه انسانها می شود همانند اقیانوسی است که کشتی شکستگان در پهنه آن پراکنده اند ... هر فرقه ای بر این باور است که حقیقت و طریق نجات و فلاح منحصرأ در ید اوست ... از دوره بلوغ بارها و بارها خود را در این اقیانوس پهناور فروبرده ام ... در تلاش برای جدا کردن صحیح از سقیم در این اعتقادات با تناقضاتی روبرو می شدم که مرا دچار شگفتی می کرد. سرانجام به این نتیجه رسیدم که چنانچه صرفاً کشف حقیقت هدف من باشد، باید در مرحله اول، مبانی قطعیت و یقین را در مورد هر حقیقتی معلوم نمایم و در مرحله بعد بررسی این نکته بر من فرض است که آیا آن قطعیت و یقین در بر گیرنده شناخت جامع و مانع از چیزها هست به طریقی که جایی از برای

تردید و امکان خطا باقی نگذارد یا خیر؟<sup>۱</sup>

غزالی مجموع معرفتی را که تا آن زمان بدست آورده بود بررسی کرد و دریافت که هیچ جزئی از آن از بوتۀ آزمون پیشنهادی وی سر بلند بیرون نمی آید. می گوید: «نمی توان به کشف حقیقت، یقین حاصل کرد مگر در موضوعات ناشی از ادراک حسی و اصول بدیهی و لغزش ناپذیر فکر که بینه آنها قرین با خود آنهاست. لذا باید قبل از هر چیز این موازین دوگانه را بر اساسی متقن استوار سازیم».

با همه اینها، او در مورد دلیل بودن ادراک حسی هم تردید کرده است و بوضوح (همانگونه که بعدها دکارت متوجه شد) دریافت که ادراکات حسی اغلب ما را فریب می دهند. «هیچ چشمی نمی تواند حرکت سایه را ببیند، حال آنکه سایه حرکت می کند، یا يك سكه يك دیناری می تواند ستاره ای را از نظر بپوشاند در حالی که هر ستاره جهانی است بزرگتر از زمین».<sup>۲</sup>

به نظر او داده های حاصل از تجربه حسی، می تواند به کیفیتی

۱. این عبارات منقول از ترجمۀ انگلیسی المنقذ من الضلال است بسا این مشخصات:

*The Confessions of Al- Ghazali*, transl. Claud Field, London, 1909, pp. 12-14.

این مطلب دقیقاً مطابق نخستین قاعده از قواعد چهارگانه دکارت در گفتار در روش راه بردن عقل و دومین قاعده مندرج در کتاب دیگر اوست موسوم به قواعد اداره عقل. رجوع شود به:

*The Philosophical Works of Descartes*, transl. E. S. Haldane and G. R. T. Ross, Cambridge, 1911, Vol. I, pp. 3, 92, 101.

۲. و تنظر الی الکوکب فتراه صغیراً فی مقدار الدینار ثم الادلة الهندسیه تدل علی انه اکبر من الارض فی المقدار. (المنقذ من الضلال، ویراسته محمد محمد جابر، ص ۹، چاپ مصر،). (مترجم)

تردیدناپذیر بنا بر حکم عقل نفی گردد و محکوم به خطا و بطلان باشد. با تزلزل اعتماد به علم حاصل از حس، غزالی به مذاقه در آنچه آنها را اصول بدیهی می‌نامید روی آورد. اما نسبت به آنها نیز در تردید شد. همچنین، علی‌رغم احترام زیادی که غزالی برای ریاضیات و منطق صوری قائل است، به نظر وی نمی‌توان به‌طور مطلق صدق اصول متعارف ریاضی و منطق را تضمین کرد. آیا عدد ده بزرگتر از عدد سه است؟ آیا چیزی می‌تواند در آن واحد، هم باشد و هم نباشد؟ شاید پاسخی به این مسأله نباشد. او می‌دید که حواس گاهی فریبش می‌دهند، پس چه دلیلی هست که عقل او چنین نکند؟ تردیدش نسبت به ادراکات حسی او را در قبول قطعیت و خطا ناپذیری عقل مردد ساخته بود. به حجیت حواس اعتقاد داشت اما بعد حکم عقل متناقض با آن قرار گرفت. غزالی می‌گوید پس از کجا معلوم که حاکم دیگری فوق عقل نباشد که اگر ظاهر شود، حکم به خطای عقل صادر نکند و اگر هنوز چنین داور سومی ظاهر نشده، این به آن معنا نیست که چنین داوری وجود ندارد<sup>۱</sup>.

غزالی نمی‌توانست راهی برای خروج از این شك و تردید بیابد و تجربه او از پدیده رؤیا، شكش را ژرف‌تر می‌ساخت. می‌گوید: «هنگامی که شما در خواب هستید، رؤیاهای خود را بی‌گفتگو حقیقت می‌پندارید. اما در بیداری آنها را همان رؤیا می‌دانید نه چیز دیگر، یعنی صرفاً افکار بی‌اساس و اوهام. همین‌طور، چه کسی می‌تواند نسبت

۱. فلعل وراء ادراك العقل حاكما آخر، اذا تجلسي كذب العقل في حكمة كما تجلسي حاكم العقل فكذب الحس في حكمة وعدم تجلسي ذلك الادراك، لا يدل على استحالة. (همان) (مترجم)

به اعتبار تصوراتی که در بیداری از حواس و از عقل استنتاج می شود اطمینان دهد؟ با توجه به وضعیت ذهنی فعلی شما آن تصورات ممکن است حقیقی بنظر برسد؛ اما آیا ممکن نیست که به وضعیت ذهنی دیگری در افتید که همان رابطه ای را با وضعیت ذهنی فعلی شما دارا باشد که وضعیت فعلی ذهنی شما با حالت خواب شما داشت؟ با در افتادن در آن حالت جدید ممکن است دریابید که استنتاجات عقلی نیز چیزی جز اوهام صرف نیستند<sup>۱</sup>. سپس چنین اظهار عقیده می کند که آن حالت می تواند همان حالت مرگ باشد و می گوید حیات پس از مرگ، گرچه به گونه ای دیگر است، لکن حقیقی است<sup>۱</sup>. بالاخره او به این اعتقاد رسید که آن حالت شاید همان حالتی باشد که صوفیه آن را جذب می نامند یعنی وقتی که در خویش فرو می روند و از ادراکات حسی خود غائب می گردند در آن حالت به مکشفات و رای حیطه عقل، دست می یابند.

سرانجام غزالی، از این حالت تردید کامل و شکاکیت تمام عبار نه به واسطه عقل بلکه به برکت مکاشفه عرفانی - یعنی نوری که خداوند در دل او می تاباند - نجات می یابد. دکارت هم مینا را بر شک قرار می دهد و به حواس بی عقیده و نسبت به کل علوم می که کسب کرده بی اعتماد می شود و تمام القائنات سنتی را رد می کند و بسا یافتن

۱. این مطلب اشاره به حدیث نبوی است که ترجمه آن چنین است: «مردم درخواهند، زمانی که می میرند بیدار می شوند.» رجوع شود به کیمیای سعادت، ترجمه اردو توسط م. عنایت الله، لاهور، صفحات ۷۳۸ و ۷۴۰. [کیمیای سعادت، تهران، کتابخانه مرکزی، ص ۸۶۸. اصل حدیث که در متن نوشته غزالی آمده چنین است: الناس نیام، فاذا ماتوا انتبهوا. (مترجم)]

قطعیّت در این قضیه که: «می‌اندیشم، پس هستم»، صرفاً بر فکر تکیه می‌نماید. غزالی نیز نه فقط از تمام این مراحل شك گذشت، بلکه فراتر رفت و حتی در خصوص اینکه فکر رکنی برای شناخت حقیقت باشد، تردید کرد. دکارت معتقد بود که عقل قادر است حقیقت نهایی را تبیین کند. لکن غزالی همانند کانت به توانایی مطلق عقل نیز بی‌اعتقاد بود و عقیده داشت که عقل ناتوان از حل مسائل مابعدالطبیعی است که خود آنها را مطرح می‌سازد. بدین ترتیب غزالی خوشبختانه از افتادن به ورطه مغالطه‌های وجودی که عقل‌گرایانی همچون دکارت در آن گرفتار شدند مصون ماند. بخت با او یار بود و به یك پرش خود را از دکارت به کانت رسانید و در کتاب خود، تهافت الفلاسفه، ثابت کرد که محال است متافیزیک را صرفاً بر عقل بنیان کرد. در این کتاب، همانطور که مک‌دونالد گفته است، فلاسفه را به زانو درآورد و حربه آنان را علیه خود آنان بکار گرفت (همانطور که اشعری نیز قبلاً چنین کرده بود) و ثابت کرد که با مبانی و اسلوب آنان نمی‌توان به هیچ یقین و اطمینانی دست یافت.<sup>۱</sup>

### جدال غزالی با فلاسفه

غزالی در کتاب تهافت (طی بیست مشاجره) تقریباً با تمامی نظریات ارسطو و فلوپین و مسلمانان پیرو آنان، نظیر فارابی و ابن‌سینا، به معارضه برخاسته است. او با زبردستی و استادی جدلی و تحلیلی که نظیر آن را در تاریخ فلسفه کمتر می‌توان یافت، اثبات

1. MacDonald, op. cit, p.229.



می‌کند که بسیاری از نظریات آنان باطل و بی‌اساس است - مانند قدم و ابدیت جهان و افاضۀ عقول و نفوس افلاک سماوی از خداوند و علم این افلاک به جزئیات و وجود غرض و مقصدی در حرکت دوری آنها و محدود بودن علم خدا صرفاً به کلیات و انکار معجزه به دلیل قانون علیت که قدرت ایجاد معلولها را صرفاً به علل طبیعی منسوب می‌دارد و انکار معاد جسمانی در حیات اخروی و نظایر آنها. از این گذشته، غزالی بوضوح نشان می‌دهد که حتی در مواردی که نتیجه گیریهای فلاسفه نادرست نبوده و در واقع کاملاً با معتقدات جزمی مذهبی انطباق داشته است، براهین آنان آشفته، نارسا و غیر قطعی بوده است، از قبیل دلایلی که مثلاً برای اثبات وجود و وحدت و بساطت و جسم نبودن باری تعالی اقامه کرده‌اند یا براهینی که آورده‌اند برای اثبات اینکه ذات باری آفریدگار و علت مبقیۀ جهان است و یا اینکه نفس آدمی مجرد و جاوید است و امثال آنها. از میان همه این نظریه‌ها، غزالی بخصوص به سه نظریه از نظریات فلاسفه سخت تاخته و آنها را کفر محض نامیده است که عبارتست از: ۱. قدم عالم ۲. انکار علم خداوند به جزئیات ۳. انکار معاد جسمانی. به نظر غزالی، اگرچه بسیاری از نظریات دیگر فلاسفه نیز حاکی از بی‌مبالائی مذهبی و رفض بوده که عمدتاً از تعالیم نادرست ارسطو و دیگران ناشی شده است، این سه مورد بخصوص به مبانی دین شدیداً خدشه وارد می‌سازد. بنا بر این، اعلام می‌دارد که هیچ‌گونه مصالحه‌ای در این خصوص میان او و فلاسفه امکان‌پذیر نیست.

۱. قدم عالم. فارابی و ابن سینا در مقام مسلمانان واقعی موکداً

بر این عقیده بودند که خداوند، خالق ازلی عالم است. اما از سوی دیگر در مقام مشائیان راستین معتقد بودند که جهان اگرچه حادث است، آغازی ندارد یعنی قدیم است. آنان تمام نبوغ فلسفی خود را بکار گرفتند تا عقیده دینی دایر بر حدوث عالم را با نظریه ارسطو مبنی بر قدم ماده اولی متوافق سازند و علی الظاهر هر برهان قاطعی را که سراغ داشتند هم در مورد قدم خداوند و هم در خصوص قدم عالم ارائه دادند. از جمله آنان اصول زیر را مسلم می‌شمردند: الف. هیچ چیز از عدم بوجود نمی‌آید، به عبارت دیگر هر معلولی را علتی است. ب. به محض وجود علت، معلول بلافاصله ایجاد می‌شود. ج. علت، چیزی غیر از معلول یعنی خارج از آن است. با پذیرفتن این مفروضات - که باید هم پذیرفت - دیگر اقامه برهان برای قدم عالم مشکل نیست. به نظر آنان، برای بوجود آمدن عالم علتی لازم است. این علت نمی‌توانسته يك علت مادی باشد، زیرا بنا به فرض هنوز چنین علتی نبوده است. اگر این علت، آنطور که دین می‌گوید، اراده خدا بوده است، پس اراده الهی می‌بایستی توسط علتی متقدم بر آن بکار افتاده باشد. اما علت متقدم، بر حسب فرض سوم که آن را پذیرفتیم، بایستی خارج از ذات خداوند باشد، در حالی که در آن وقت هیچ چیز و رای ذات خداوند موجود نبوده است. نتیجه ما می‌مانیم و یکی از این دو شق: یا هیچ چیزی هرگز از خدا بوجود نیامده و یا اینکه جهان می‌بایست از ازل موجود بوده باشد. شق اول محال است، زیرا جهان بالعیان موجود است. از این رو ثابت می‌شود که جهان قدیم است به قدمت يك حدوث ازلی یا، به عبارت بهتر، فیضانی از خداوند ازلی.

غزالی در مقام رد این براهین فلاسفه، بار دیگر از اول شروع می‌کند و هر سه فرض ایشان را که به‌زعم خودشان بدیهی است و فوقاً فهرست شد، سخت مورد تشکیک قرار می‌دهد. به‌نظر وی، هیچ کدام از این فرضها ضرورت منطقی ندارد و الزام‌آور نیست. مقصود از ضرورت منطقی چیزی است که تصورش بگونه‌ای دیگر محال باشد، در حالی که محال نیست تصور شود که اراده خداوند علت نداشته‌باشد و اگر لازم است که علتی داشته‌باشد محال نیست تصور شود که این علت خارج از ذات باری نباشد. ماحصل آنکه محال نیست تصور شود که اراده خداوند آزاد و خودانگیخته باشد. مگر نه این است که فلاسفه می‌گویند خداوند را بایستی نخستین علت بلا علت دانست؟ وانگهی، چه ضرورتی دارد که معلول اراده خدا بلافاصله حاصل گردد؟ می‌توان تصور کرد که معلول اراده خدا با «تأخیر»، یعنی پس از چندی، پدید آید. غزالی نیز همانند سنت اگوستین، هم به‌امکان قدم اراده خداوند معتقد است و هم به‌حدوث و زمانی بودن عالم به‌عنوان چیزی که اراده ایزدی به آن تعلق می‌گیرد. می‌توان تصور کرد که خداوند ازلاً اراده کرده‌باشد که فارابی و ابن‌سینا در چنین و چنان زمانی متولد گردند، یا اینکه تولد یکی قبل از دیگری باشد. همچنین می‌توان تصور کرد که خداوند ازلاً اراده کرده‌باشد که جهان در دوره خاصی از زمان بوجود آید. بنا بر این، در تصدیق عقیده متشرعین مبنی بر اینکه عالم در زمان حادث شده، یعنی قدیم نیست، لزوماً هیچ گونه تخطی از موازین منطقی وجود ندارد. اما عقیده فلاسفه مبنی بر اینکه عالم اگر چه

حادث است لکن قدیم است، منطقاً ممتنع است چه آنکه تصور حدوث ازلی، تصویری فی نفسه متناقض است. آیا معنا دارد از حادثی سخن گفت که از ازل وجود داشته است؟

مباحثه دیگر بین فلاسفه و غزالی که در اینجا باید به آن اشاره کرد مربوط می شود به تمایزی اساسی که فلاسفه در خصوص امکان و امتناع و وجوب به آن قائل بوده اند و دربرگیرنده کل مقولات تفکر و هستی است. فلاسفه عقیده داشتند که عالم قبل از حدوث جهان می بایستی یا ممکن یا ممتنع و یا واجب بوده باشد. جهان ممتنع نمی توانسته باشد، زیرا آنچه وجودش ممتنع است هرگز بوجود نمی آید و حال آنکه جهان واقعاً وجود دارد. همچنین عالم واجب نمی توانسته باشد زیرا چیزی که وجودش واجب است تصور عدم آن محال است و در مورد این جهان این قضیه مصداق ندارد. تنها شقی که باقی می ماند آنست که عالم باید همواره قبل از حدوث ممکن می بوده باشد زیرا در غیر این صورت نمی توانست هرگز بوجود آمده باشد. اما امکان، يك مفهوم حمله یا صفت است که مستلزم فرض قبلی چیزی است، یعنی جوهری به مفهوم ارسطویی که در روند فعلیت یافتن باشد. مسلماً نمی توان گفت که امکان قائم به خود است یا قائم بر هیچ، و همچنین بی معناست که گفته شود امکان قائم به خداست. بنا بر این، چیزی جز هیولی باقی نمی ماند که «محل» برای امکان قرار بگیرد و پذیرای آن باشد. اما این هیولی را نمی توان حادث نامید، چرا که لازم می آید امکان وجودش سابق بر وجودش باشد و در این صورت

امکان می‌بایست در امکان وجود یافته‌باشد که غیر معقول است، یا اینکه می‌بایست در ماده دیگری که حادث نیست موجود شده‌باشد که در این صورت بایستی قبول کرد که ماده ازلی است.

غزالی به هیچ وجه به دام این گونه جدلهای آکنده به لفاظی و سفسطه فلاسفه نمی‌افتد و همانند کانت خاطرنشان می‌سازد که امکان نیز مثل امتناع صرفاً مفهومی ذهنی است که مستلزم هیچ گونه مصداق واقعی نیست. اگر امکان به «محل» نیاز داشته‌باشد که بدان قائم گردد در مورد امتناع نیز باید چنین باشد، اما محال است که امتناع مصداق عینی داشته‌باشد. ممکن است گفته‌شود که در مورد امکان، قضیه اندکی تفاوت می‌کند، زیرا می‌توان برای امکان «محل» یا «موضوعی» تصور یا فرض کرد و امکان را به آن نسبت داد بدون اینکه از موازین منطق تخطی شده‌باشد. اما غزالی خاطرنشان می‌سازد که میان فرض ذهنی «محل» و وجود واقعی آن، شکافی پهناور قرار دارد که با هیچ جهش فلسفی، هر قدر هم پرتوان، نمی‌توان آن را پشت سر گذارد. به اصطلاح امروزی، هر کس بخواهد از این قضیه که «حوری دریایی افسانه‌ای شنا می‌کند» وجود واقعی حوری را استنتاج کند، مرتکب مغالطه بارز وجودی شده‌است.

این حقیقت که غزالی اگر چه عین الفاظ کانت را بکار نبرده، آگاه به مغالطه وجودی بوده‌است، از ایرادات او به نظریه پرطمطراق فلاسفه در باره افاضه یا صدور مشهود است. باید بخاطر داشت که به موجب این نظریه اگرچه از واحد تنها واحد صادر یا فائض می‌شود، لکن سه چیز می‌تواند از سه نوع علم که عقل اول دارا بوده‌است

افاضه گردد، یعنی از هر کدام یکی. از این جهت که عقل اول علم به خدا دارد، عقل دوم از او افاضه می‌شود و از این حیث که علم به ذات خویش دارد، نفس فلک اعلی از او افاضه می‌گردد و بالاخره از این حیث که به خود به عنوان تنها موجود ممکن علم دارد جسم آن فلک از او ناشی می‌شود.<sup>۱</sup> از جمله حملات سخت غزالی علیه این نظریه یکی این است که او بحق می‌پرسد با کدام جادوی فلوطینی می‌توان این سه نوع موجود واقعی را از این سه نوع علم با تردستی بیرون کشید؟ علاوه بر همه اینها، چگونه عقل، یعنی داننده و عالم، صرفاً از علم بیرون می‌جهد؟ پس به گفته او، جای شگفتی نیست که چنانچه کسی ادعا کند که این نوع چیزها را در خواب دیده است، به این نتیجه برسیم که از نوعی بیماری در رنج است.<sup>۲</sup>

فلاسفه از برای عقل اول - و به همان ترتیب برای تمامی عقول بعدی همانطور که فوقاً گفته شد - سه نوع علم قائل هستند و لی علم خدا را صرفاً به ذات متعال خود او محدود می‌سازند. این عقیده به پیروی از توصیف ارسطو از خداوند به عنوان عقلی که ذات خویش را تعقل می‌کند جعل شده، چه آنکه ارسطو می‌گوید «پس باید چنین باشد که عقل تعقل می‌کند و تعقل آن، تعقل کردن تعقل است».<sup>۳</sup> غزالی می‌گوید این نظریه بسیار عجیب است زیرا به موجب آن، معلول، علم به علت خود دارد، حال آنکه علت نسبت به معلول خود جاهل باقی می‌ماند. شکافتن بیشتر این مطلب ما را از جدال حساس

۱. رجوع کنید به فصل هشتم.

۲. تهافت الفلاسفه (برگردان کمالی، ص ۷۷).

۳. ارسطو، ما بعد الطبيعة، ۲۰ b ۱۰۷۲. درباره نفس، ۱۸ b ۴۲۴.

دیگری بین غزالی و فلاسفه آگاه می‌سازد، یعنی جدال در خصوص گستره و نحوه علم خداوند. قبل از ورود به این مبحث، مهمترین نکته‌ای که بایستی متذکر شویم این است که اگرچه غزالی عقیده متشرعه را مبنی بر اینکه خداوند عالم را از عدم محض در لحظه‌ای خاص از زمان آفریده‌است، قویاً تصدیق می‌کند، مع‌هذا تأکید دارد بر اینکه ما آدمیان را نرسیده‌است که حتی به کوچکترین ادراکی در خصوص نحوه فعل خلاق خداوند نائل گردیم. ادراک یا تبیین ماهیت فعل خلاق خدا به همان اندازه محال است که بخواهیم از کالبد خود به‌درآییم و از بیرون به خویشتن بنگریم، چرا که ما و تمام ادراکات و تبیینات ما به مفهومی بسیار عمیق در نهایت چیزی جز مخلوق همان فعل نیست. هر تبیین فلسفی ناگزیر حد یقینی دارد و نظریه *creatio ex nihilo* [خلقت از هیچ یا عدم] نیز یکی از آن حدود است.

۲. علم خدا به جزئیات. ظاهراً چنین می‌نماید که ادعای غزالی مبنی بر اینکه فلاسفه قائل به علم خدا به جزئیات نیستند و علم او را به کلیات یا امور کلی حصر کرده‌اند، موجه نیست. حتی بعضی به دلایل بظاهر قوی گمان برده‌اند که غزالی به سبب درک نارسا، برداشت صحیحی از موضع حقیقی فلاسفه در مورد علم خداوند نداشته‌است. مثلاً ابن سینا به هیچ وجه انکار نکرده‌است که علم خداوند محیط بر شناخت تمامی جزئیات نیز هست. بالعکس، وی در اثر عمده فلسفی خود شفا (الهیات، مقاله ۸، فصل ۶) اظهار داشته که «هیچ چیز حتی ذره‌ای خاشاک، چه در آسمانها چه در زمین، از

علم خداوند مخفی نیست<sup>۱</sup>. این بیان در واقع منطبق است با آیه‌ای از قرآن (سوره ۱۰، آیه ۶۱ و سوره ۳۴، آیه ۳). ولی او تأکید می‌کند که علم خدا به جزئیات، علم جزئی نیست بلکه کلی است، یعنی حسی نیست بلکه عقلانی و ادراکی است و به شناخت ما از جزئیات شباهت ندارد، بلکه همانند شناخت ما از کلیات است، یعنی کلیت اشیاء و الگو و همسانی امور و قوانین حاکم بر آنها. مثلاً، منجم می‌تواند دقیقاً وضع فلان سیاره را بداند، اما نه با نگاه کردن به آن، بلکه با استفاده از يك سلسله فرمولهای ریاضی معین. لذا وجه تمایزی حقیقی در اینجا وجود دارد که شایان توجه است و آن عبارت است از تمایز میان کیفیت یا ویژگی علم خداوند و موضوع یا متعلق آن علم. به نظر فلاسفه، علم خداوند علم کلی است در حالی که موضوع علم وی می‌تواند کلی باشد یا جزئی. گمان می‌رود که غزالی در انتقاد از فلاسفه، از این تمایز قدری غفلت کرده باشد.

علت تأکید فلاسفه بر اینکه علم خداوند به جزئیات علم عقلی یا کلی است نه علم حسی، این است که علم حسی مستلزم تغییر است و نه فقط در ادراک حسی، بلکه همچنین در مدرک یا عامل حس، در حالی که خداوند ورای هر تغییر است، یعنی مطلقاً ورای تمایزات ناشی از هست و بود و خواهد بود، می‌باشد. این تصور که خدا محصور در مقوله توالی زمانی است مغایر کمال و مجرد محض و حتی

۱. اصل عبارت شیخ الرئیس چنین است: «بل واجب الوجود انما یعقل کل شیء علی نحو کلی، و مع ذلك فلا یعزب عنه شیء شخصی، ولا یعزب عنه مثقال ذرة فی السموات و لا فی الارض.» (الهیات شفا، المقالة الثامنة، الفصل السادس، ص ۳۵۹، چاپ مصر). (مترجم)



وحدت خداوند است. فلاسفه اسلامی به سبب ایمانشان به اسلام، در مواردی که توحید ذات باری مطرح بوده به هیچ وجه کوچکترین مسأله‌ای روا نمی‌داشته‌اند. در جنب سایر چیزها، همین شور و عشق به یکتاپرستی اسلامی ایشان را بر آن می‌داشت تا در این تصور ارسطو از خدا انباز شوند که خدا عقل است و ذات خود را تعقل می‌کند. در عین حال فلاسفه مؤکداً اضافه می‌کردند که تعقل یا علم خدا به ذاتش بالضروره شامل علم به کل چیزهای عالم است، حتی به ذرات غبار در هوا یا کوچکترین برگ درخت، چه آنکه خداوند منبع نهایی و سبب همه چیزهاست. چنین چکیده نظریه حقیقی فلاسفه در مورد علم خدا نسبت به جزئیات علی‌الظاهر کاملاً با تعالیم قرآن نیز هماهنگی دارد. ولی اگر چنین باشد، جای شگفتی است که غزالی به فلاسفه نسبت کفر می‌دهد و ممکن است این امر ناشی از سوء تعبیر غزالی از نظریات آنان باشد. البته احتمال اندکی سوء تعبیر وجود دارد، لکن انتقاد او از آنان نه تنها بیجا نیست بلکه درست به هدف می‌نشیند و به ژرفای مطلب می‌رسد.

شایان توجه است که اساس انتقاد غزالی بر محور زمان از حیث ارتباط با وجدانیات دینی دور می‌زند. به نظر فلاسفه، خدا نه تنها به هر رویداد در زمان وقوع آگاه است، بلکه از ازل به آن علم داشته است. او هر فرد آدمی را نه فقط در این زمان و مکان خاص می‌شناسد، بلکه کلاً و از ازل می‌شناخته است. مثلاً زید را نه تنها در جزئیاتش می‌شناسد، بلکه به علم مطلق و ازلی به وجه کلی نیز می‌دانسته است که زید با این اوصاف و صفات در این اوضاع و احوال

ممکن است مؤمنی متقی باشد یا کافری گناهکار. خدا پیامبران را نیز به همین وجه کلی می‌شناسد و از ازل نسبت به رسالت محمد (ص) علم داشته‌است، نه اینکه در زمان وقوع به‌عنوان رویدادی خاص به آن علم پیدا کرده باشد.

این امر شکافی ژرف و پرنشدنی میان خدا و انسان بوجود می‌آورد - به عبارت دقیق‌تر، شکافی میان ازلیت خداوند و زمانی بودن انسان. ذات باری، متعال و لایتغیر و سرمدی است، حال آنکه هستی بشر دائماً دستخوش تغییر و گذر و تزلزل و بی‌ثباتی است. تمام تجربیات ما وابسته به زمان است، و حال آنکه به نظر فلاسفه زمان در مورد ذات خداوند به هیچ وجه مصداق ندارد. ولی اگر چنین است ما انسانها را با خدای متعال چه نسبت است؟ و اگر جوهر و روح دین عبارت از همین نسبت نیست، پس چیست؟ پس ندبه‌ها و استغاثه‌های مذهبی و حمد و ادعیه ما دیگر چه مفهومی می‌تواند داشته باشد چنانچه خداوند در ازلیت متعالی و رای جهان مادی قرار داشته و ستایشها و نیایشهای ما که در زمان صورت می‌گیرد در او بی‌تأثیر باشد؟ این برداشت آنچنان تصویری حرمان برانگیز و خشک از ذات باری مجسم می‌سازد که ما را می‌رسد فغان و فریاد یأس برآریم که آخر از او بر ما چه سود؟ بدین ترتیب هر اتصال و ارتباط مذهبی با خدا فاقد معنی می‌شود. چنین است غایت غم‌انگیز نظریه فلاسفه در مورد علم باری که در واقع پی و اصل مذهب را قطع کرده بالکل آن را از گرمی و حیات بری می‌سازد. پس عجبی نیست که غزالی آنان را در این خصوص متهم به کفر کرده باشد.

بعلاوه علم ازلی خدا نسبت به کلیه حوادث جزئی (به گونه‌ای که هست و بوده و خواهد بود) در يك تجلی واحد، به معنی آنست که این وقایع در گستره زمان همچون دانه‌های تسبیح به رشته درآمده است. بدین ترتیب در مرآت علم خداوندی، تمامی وقایع، از جمله حوادث آتیه، دقیقاً مانند حوادث پیاپی گذشته که در تاریخ ضبط شده، در قالبی از توالی ثابت و لایتغیر بدون هیچ گونه تأثیر از سوی آن وقایع، منعکس است. این امر بوضوح به نظام مطلقاً جبری و بسته‌ای از هستی ختم می‌شود که در آن هیچ امکانی برای اعمال اراده آزاد و عمل خلاق حتی برای خدا باقی نمی‌ماند. در این نظام مسلماً حتی محلی برای وقوع معجزه نیز وجود ندارد. در جهان مطمح نظر فیلسوفان، گذشته با حال و حال با آینده از طریق رابطه‌ای ضروری آنچنان به هم می‌پیوندند که نسبت علت و معلول میانشان برقرار می‌شود، به نحوی که غیرممکن است معلولی بدون علت خاص خود بوجود بیاید و بین علت و معلول تناظر يك به يك پدید می‌آید. فلاسفه در حقیقت تأکید داشته‌اند که نقض با گریز از قانون لایتغیر علیت که فراگیر نظام تمامی چیزهاست، يك امتناع منطقی است. این جهان-بینی بظاهر عقل‌گرایانه و جبری فلاسفه، با جهان‌بینی متکلمان متشرع اسلامی که به اختیار و کسب قائل بودند و بخصوص بر قدرت و حکمت خداوند تأکید می‌گذاشتند و احتمال وقوع معجزه را می‌پذیرفتند، آشکارا منافات داشت. به نظر غزالی، فلاسفه از درک این مطلب عاجز بوده‌اند، زیرا در اثر پیروی از فلسفه یونان قدرت بینایی را از دست داده بودند و در نتیجه آنچنان بی‌پروا شده بودند که حتی

معاد جسمانی را انکار می‌کردند.

۳. معاد جسمانی. از جدال میان غزالی و فلاسفه درباره امکان معاد جسمانی نمی‌توان باسانی گذشت، گرچه دبور به این عنوان که آن مناقشه صرفاً جنبه کلامی داشته، توجه چندانی به آن معطوف نداشته است. راست است که آن جدال ظاهراً جنبه کلامی داشته، لکن اساساً حاکی از دو جهان بینی متفاوت بوده که در یکی فلاسفه تعقل و جبر را اصل قرار داده‌اند و در دیگری غزالی اختیار و کسب را اصیل می‌شمرده است.

فلاسفه به تجرد و وحدت و بقای نفس آدمی اعتقاد راسخ داشتند و برهانهای عذیده عقلی در تأیید آن اقامه کرده بودند. غزالی ده برهان از این براهین را در تهاافت نقل کرده، صرفاً به این منظور که، مانند کانت، عقیم بودن چنین برهانهای عقلی را نمایان سازد<sup>۱</sup>. با این حال فلاسفه بوضوح در معاد جسمانی در آخرت تردید می‌کردند و این امر مستلزم آن بود که نه تنها حشر ابدان، بلکه لذت و الم جسمانی و وجود مادی بهشت و دوزخ را منکر شوند. آنان تأکید داشتند که حیات اخروی صرفاً روحانی است و بهشت و جهنم کیفیات نفسانی است و حیز مکانی ندارد. البته آنان قبول داشتند که بسیاری از عبارات قرآن از حیات اخروی به مفهوم مادی سخن می‌گوید، لکن هر گونه اعتقاد قشری را در این زمینه رد می‌کردند و خود را محصور و مقید به معانی لفظی و ظاهری کتاب آسمانی نمی‌دانستند. به نظر آنان لسان این عبارات، رمزی و مجازی است و تشبیهات

۱. تهاافت الفلاسفه (ترجمه کمالی، صص ۲۲۰-۱۹۷).

بینی که در آنها بکار رفته صرفاً برای جلب مردم معمولی است که قادر به ادراک همه چیزها نیستند و بر فیلسوفان است که در جستجوی معانی ژرفتر و خالص‌تر کتاب آسمانی باشند.

به نظر غزالی، تمام اینها خدعه و تزویر فلاسفه است. آنان عملاً به آیاتی از قرآن تمسک جسته‌اند که مفید به این منظورشان باشد تا بتوانند تعبیرات خود را بر آن آیات بنیان نهند. انکار آنان نسبت به معاد جسمانی ریشه در تقسیم دو گانه فلوطینی نفس و جسم دارد، چه آنکه، بر طبق فلسفه فلوطین، بدن صرفاً عایق و مانعی در مسیر حرکت نفس در کسب کمال می‌باشد. جایگاه و مقصد نفس آدمی عالم معقولات و حقایق ربوبی است و روح، آرزو و اشتیاق نیل به آن را دارد و در مجردات و کلیات فلسفی گوشه‌ای از آن را مشاهده می‌کند. بدن مقبره نفس و محبس اوست و خلاصی از آن هنگام مرگ در واقع نخستین رستاخیز نفس است (سوره ۲۶، آیه ۷). پس هر کس باید به عوض آنکه چشم براه باشد که در حیات بعدی، نفس و جسم وی به یکدیگر ملحق گردند، نفس خویش را از آلودگیهای جسمی در این دنیا تزکیه نماید. فلاسفه جهت نشان دادن اعتبار موضع خود، به آیات قرآنی و سنت رسول‌الله (ص) استناد می‌کردند. مگر قرآن با اعلام اینکه «حیات اخروی از حیث تفوق و درجه بسی عالی است»<sup>۱</sup> در واقع کیفیت مطلقاً روحانی و معنوی معاد را تأیید نکرده است؟ (سوره ۱۷، آیه ۲۱). آیا پیامبر اسلام در توصیف چیزها در عدن

۱. اشاره به آیه «...للاخرة اکبر درجات و اکبر تفضیلاً» از سوره مبارکه الاسراء آیه ۲۱ می‌باشد. (مترجم)

نگفته است که «آنها را نه چشمی تا کنون دیده و نه گوشى چیزی در خصوص آنها شنیده است و نه حتى نیروى ادراك بشر مى تواند آنها را تصور نماید؟» (بخارى ۵۹/۸). مگر نه اين است كه آيه ديگرى از قرآن با اين بيان كه: «هيچ نفسى آگاه نيست كه نهران در پس پرده چه چيزى براى نفوس [منظور اهل بهشت است] تدارك ديده شده»، در واقع همين مطلب را مورد تأييد قرار داده است؟ (سوره ۳۲، آيه ۱۷). علاوه بر اين دلايل ثبوتى مأخوذ از كلام، به عقیده فلاسفه دلايل سلبى حتى محكمترى بر پايه عقل و تجربه در رد امكان معاد جسمانى وجود دارد، مانند اينكه جسم انسان در قبر تبديل به گرد و غبار يا غذاى كرمها و پرندگان مى شود و سپس به صورت خون يا بخار به طور تجزيه ناپذير با اشياء عالم تركيب مى شود. پس آيا اعاده اين جسم به اين معنى كه تمام اجزاي اصلى آن ديگر بار به هم پيوندد، شدى است؟ به نظر فلاسفه چيزى كه مرده است هرگز بعينه هويت خود را باز نخواهد يافت. براهين مشابه قوى و ظريف نيز از سوى فلاسفه ارائه گرديده است، لكن به نظر غزالى، هر اندازه هم كه آن براهين محكم باشند، در اثبات عدم امكان معاد جسمانى با توفيق قرين نيستند و در نهايت فقط بر استبعاد معاد جسمانى دلالت دارند كه كاملاً مطلب ديگرى است.

به تشخيص غزالى، اشكال واقعى حكما، تمسك آنان به يك جهان بينى كاملاً جبرى است و اين موجب شده تا از هر چيز تبينى موافق اصول طبيعت يا به عبارت دقيقتر تبينى تحت عناوين علت و معلول عرضه دارند و هرگز به امكان وقوع خرق عادات يا امور فوق

طبیعت قائل نشوند. این امر غزالی را به تحلیلی حاد و انتقادی از اندیشه فلاسفه در خصوص علیت رهنمون گردید که، چنانکه خواهیم دید، بطرزی شگفت‌انگیز به نظریه‌های هیوم و میل در این باره شباهت دارد.

گرچه اعتقاد فلاسفه به علیت، در نظریه صدور یا افاضه ریشه دارد، به دو جنبه مهم آن نیز بایستی خصوصاً اشاره کرد:

۱. رابطه علت و معلول رابطه‌ای ضروری و واجب است، یعنی هر جا که علتی هست لزوماً معلولی نیز وجود دارد و بالعکس.
۲. رابطه علت و معلول رابطه‌ی يك به يك است، یعنی يك علت برای يك معلول و بالعکس.

غزالی این هر دو نظریه را بشدت رد می‌کند. در مورد اولی، اظهار می‌دارد که هیچگونه ضرورت الزامی بین علت و معلول وجود ندارد<sup>۱</sup>. مثلاً در نظر بگیرید آتش و احتراق یا نوشیدن و رفع تشنگی یا خوردن و سیر شدن را. در هیچ يك از این موارد بنا بر مفاهیم منطقی اتحاد، استلزام، انفصال و تقابل، هیچگونه رابطه ضروری دیده نمی‌شود. ذهن ملزم نیست که به ضرورت سرپیچی‌ناپذیر از تصدیق به یکی، ناگزیر به تصدیق دیگری باشد، یا با رد یکی ناچار به رد دیگری گردد. وجود یکی مشروط به وجود دیگری نیست. می‌توان تصور کرد که آتش موجود باشد ولی نسوزاند یا آب باشد و عطش را فرو نهند. این فرضها متضمن هیچ نوع تناقضی نیست.

دلیل این امر چندان دور از ذهن نیست. آتش و احتراق یا

نوشیدن و اطفای عطش، از پدیده‌های طبیعت است و حسب اذعان خود فلاسفه، طبیعت در حیطة ضرورت و الزام قرار ندارد بلکه در حوزه امکان است، یعنی ممکن است امری وجود داشته باشد یا ممکن است وجود نداشته باشد. هیچ دو رویدادی در طبیعت نیست که به عنوان علت و معلول تلقی شود و ممکن‌الوجود نباشد. ذاتاً ممکن است هیچ گونه رابطه زردی میان آنها وجود نداشته باشد. از این رو، رابطه علی رابطه‌ای طبیعی، یعنی رابطه‌ای امکانی است نه رابطه‌ای منطقاً ضروری. روابط منطقی متعلق به حوزه فکر است نه مربوط به حوزه طبیعت. بدیهی است که همواره ظاهری از ضرورت در رابطه میان علت و معلول به چشم می‌خورد، زیرا آن رابطه به سبب اقتران یا تداعی ذهنی دو تصور علت و معلول از حوزه طبیعت به حوزه فکر منتقل می‌شود. بدین ترتیب دو رویداد متوالی که فی نفسه هر يك از دیگری در طبیعت مستقل است، صرفاً به لحاظ مشاهدات مکرر در ذهن ما با هم اقتران پیدا می‌کنند. بنا بر این هرگونه ضرورتی که در رابطه علی تصور شود ضرورتی کاذب است زیرا چنین ضرورتی يك ضرورت روانی است نه ضرورتی منطقی.

پس مسلم است که هیچ گونه رابطه ذاتی میان علت و معلول بر قرار نیست و چنان رابطه‌ای را صرفاً ذهن ما ساخته است، به این توضیح که وقوع معلول همواره همزمان یا بلافاصله بعد از علت مشاهده می‌شود، لکن هرگز مشاهده نشده است که معلول به سبب علت به ظهور برسد. علت یا مقارن با معلول بوقوع می‌پیوندد یا مقدم بر آن، ولی هرگز موجد آن نیست. انتساب اراده و عاملیت به علل -



اعم از موجودات طبیعی و افلاك سماوی و سیارات - امکان‌پذیر نیست، زیرا همه آنها یکسره موجودات فاقد حرکت و بیجان هستند و تنها اراده موجود در کل آسمانها و بسیط زمین همانا اراده خداوند قادر و ناظر متعال است و صرفاً زمانی که او اراده کند یا در واقع فقط از طریق اراده اوست که افلاك سماوی در مدار خود به حرکت در می‌آیند و رویدادها تحت الگویی منظم و یکدست شکلی علی به خود می‌گیرند و چنین است که آتش می‌سوزاند، خورشید می‌درخشد، آب رفع عطش می‌کند و جز اینها و همچنین هیچ ذره‌ای در هوا و هیچ برگی بر درخت و هیچ باله ماهی در اعماق دریا به حرکت در نمی‌آید مگر آنکه خداوند اراده کرده باشد. چه خوب بود که فلاسفه این موضوع را درک می‌کردند!

بعلاوه، رابطه میان علت و معلول بر خلاف آنچه فلاسفه تحت تأثیر نظریه فلوطینی فیضان یا صدور گمان کرده‌اند، از دو نظر رابطه‌ای يك به يك نیست. بدیهی است علت هر پدیده‌ای واحد نبوده بلکه مرکب از تعداد نامحدودی عوامل دخیله است، که بعضی مثبت و بعضی منفی می‌باشند و لذا علم به هر دو دسته عوامل جهت ادراك طرز عمل علت ضروری است. حتی پدیده‌ای ظاهراً ساده، مانند رؤیت يك شیء، امری است پیچیده، چه بستگی دارد به باصره ما، نور، عدم غبار یا دود در هوا، فاصله و جهت شیء نسبت به ما و اندازه و رنگ و شکل آن و نبودن مانعی بین ما و شیء و غیره. مهمتر آنکه هیچ معلولی نتیجه علت واحدی نیست بلکه نتیجه علل متعدد است. همان معلول ممکن است هر بار از تأثیر علتی دیگر حاصل شود و تعداد این

علل لازم نیست محدود به عللی باشد که ما مشاهده می‌کنیم، چه آنکه میدان مشاهده ما تنگ و محدود است.

به نظر تمام آنان که صلاحیت اظهار نظر دارند، تحلیل غزالی بشرحی که گذشت، یکی از بدیع‌ترین خدمتها به غنای تاریخ تفکر بشر بوده است. البته قصد او از این تحلیل آشکارا اثبات امکان وقوع خرق عادات و معجزات بوده است، از جمله امکان معاد جسمانی در آن دنیا، لکن توجه ما را به بعضی حقایق مهم نیز جلب می‌کند. یکی اینکه علت و معلول متعلق به قلمرو طبیعت، یعنی قلمرو امکان است، نه ضرورت یا امتناع. رابطه بین علت و معلول، رابطه تلازم و تضمن منطقی نیست تا با نفی یکی، نفی دیگری لازم آید. علتها فی نفسه ذواتی هستند ساکن و جامد که نمی‌توانند به اراده خود معلول ایجاد کنند بلکه صرفاً به واسطه اراده الله که در حقیقت یگانه اراده عامل در تمامی عالم است، عمل می‌کنند. علت پدیده‌ای بسیار پیچیده است، نه فقط به دلیل تکرر اجزای دخیل در آن، بلکه عمده\* به لحاظ تعدد علل. به این جهت، نفی معلول با نفی يك علت به تنهایی، منطقی محال است و متوقف بر نفی جمیع علتهای ممکن گوناگون است. اما این امکان در واقع و تا آنجا که به موجودات انسانی مربوط می‌شود، امر محالی است، زیرا حتی برای نوابغ جامع‌العلوم، مثل ابن‌سینا و ارسطو، نیز ممکن نیست که آگاهی کامل و جامع بر جمیع عللی که در جهان برای يك معلول موجود است دارا باشند، تا چه رسد آگاهی بر عللی که به سبب اراده مطلقه الهی ممکن می‌گردند. به نظر غزالی، اراده خداوند محدود به هیچ اراده یا قانون خارجی نمی‌باشد مگر اصل

امتناع تناقض که او خود خویشتن را مقید به آن کرده است. از این رو، او قادر به ایجاد هر امکان منطقی است ولو عجیب تر و اسرار آمیزتر از معاد جسمانی در روز قیامت. هیچ چیز برای خدا محال نیست مگر آنچه از نظر منطقی ممتنع است. از این رو، تمام دلیلهای باصطلاح عقلی حکما علیه معاد جسمانی که حد اکثر، استبعاد آن را نشان می دهد و از اثبات امتناع منطقی آن قاصر است، بوضوح با استناد به لسان قرآن به شرح زیر رد شده است: «و آنان می گویند، هنگامی که ما استخوانهای پوسیده و پراکنده شدیم آیا آن وقت دو مرتبه در خلقتی تازه بها خواهیم خاست؟ بگو چنین خواهد شد، چه آهن و چه هر مخلوقی دیگر که در نظر شما از آن هم سخت تر باشد (که حیات پذیر باشد). اما آنها می گویند چه کسی ما را به حیات باز می گرداند؟ بگو همان کسی که روز نخست شما را آفرید<sup>۱</sup>». و در جایی دیگر چنین آمده است: «چگونه هنگامی که ما استخوانهای پوسیده و پراکنده شدیم واقعاً بار دیگر آفرینش تازه ای خواهیم یافت؟ آیا آنان نمی بینند خدایی که آسمانها و زمین را آفرید قادر است مثل آنها را نیز بیافریند؟» (سوره ۱۷، آیه های ۹۸ و ۹۹).

آیات زیادی نظیر این در قرآن وجود دارد که قویاً امکان معاد جسمانی را تأیید می کند. این آیات ضمن تبیین مطالبی دیگر، توجه ما را به دو حقیقت جلب می نماید: اول حادث بودن ما در این عالم و دوم حادث بودن آسمانها و زمین. نخستین حقیقت به نظر غزالی آنقدر عجیب و اسرارآمیز است که هیچ فیلسوفی، هر قدر هم که تیزبین و

۱. سوره الاسراء، آیه های ۴۹ تا ۵۱ و قالوا اذا كنا عظاما و رفاتا ...

موشکاف باشد، به صرف نظاره کردن بر تخمک بارور آدنی نمی تواند بر مبنای کل دانش و احاطه خود بر منطق علت و معلول، فرد کامل بشر را که از گوشت و اعصاب و استخوانها و عضلات و غضروفها و چربی... تشکیل شده و دارای چشمانی است که از هفت لایه مختلف ساخته شده و زبان و دندانهایی که با وجود قرار داشتن در مجاورت هم از حیث نرمی و سختی آنقدر با هم متفاوت هستند، تبیین نماید.<sup>۱</sup> اگر خلقت بدن ما در این جهان این چنین با ادراک فلسفی درنیافتنی است، پس ادراک را چه رسد که معاد جسمانی روز قیامت را مورد تردید قرار دهد؟ همین طور، اتحاد مجدد روح با بدن جدید از اتحاد آن با بدن اولیه در این جهان عجیب تر نخواهد بود. در واقع پیوستگی میان روح و بدن به نظر غزالی آنقدر اسرارآمیز است که فیلسوفان هرگز قادر نبوده اند به کنه آن پی ببرند. حقیقت این است که کل طبیعت آنقدر عجیب و پر راز و رمز است که از آنچه اصطلاحاً معجزات نامیده می شود دست کمی ندارد، زیرا که سراسر آکنده به ذات باری است.

دومین حقیقتی که قرآن ما را به تفکر درباره آن دعوت می کند خلقت آسمان و زمین به دست خداوند است، یعنی خلقت آنها از عدم. این موضوع کاملاً برای غزالی روشن می سازد که انکار معاد جسمانی توسط فیلسوفان رابطه نزدیک با اعتقاد آنها نسبت به ازلیت جهان دارد، یعنی ماده اولی [یا هیولی]. مشکل عمده، مسأله اعتماد بی دلیل فلاسفه نسبت به نظریه علیت است که بر حسب آن رابطه میان

علت و معلول يك تلازم و تضمن منطقی تلقی می‌شود و نیز این باور آنان که همواره همان معلول بر همان علت مترتب می‌گردد. به نظر غزالی، به علت این افکار بسی‌پایه، فلاسفه می‌پندارند که لازم است از جهتی با توجه به وجود جهان مادی، وجود علت مادی یا ماده اولی را از پیش فرض نمایند و از جهتی دیگر با در نظر گرفتن اینکه ظهور عین علل و شرایطی که در حیات دنیوی لازمه توالد و نمو جسم می‌باشد در حیات اخروی ممتنع است، قائل به امتناع معاد جسمانی بشوند.

به عقیده او، اگر فلاسفه به بی‌پایگی محض نظریه علیت واقف بودند که با تبعیت کورکورانه از سنت ارسطویان به آن تمسک می‌نمایند، مسلماً در نظریه خلقت از عدم یا معاد جسمانی هیچ نوع امتناع منطقی نمی‌دیدند و نیز برای تعلیل کارهای پروردگار، نسبت به تجلیات ذات باری به جستجوی علل طبیعی نمی‌پرداختند. به هر تقدیر حکما در تأکیدی که به پیروی از مکتب فلوپین بر کمال بیشتر و برتری حیات اخروی می‌ورزند چندان به خطا نمی‌روند زیرا که این موضوع در جهت تعلیمات قرآنی است. آنان همچنین در قول خود به خفاء و نامشهود بودن ماهیت اشیاء در قیامت بنحوی که نه هیچ‌گوشی شنیده و نه هیچ‌چشمی دیده<sup>۱</sup> نیز بر حق بوده‌اند زیرا که در این خصوص آنها به آیات قرآن و احادیث رسول اکرم (ص) استناد می‌کنند. لکن استنتاج منفی آنان از اینگونه آیات و احادیث اثباتی در خصوص امکان معاد جسمانی به هیچ وجه موجه نیست. نص

آن آیات و احادیث اشاره دارد به این اصل که زندگی آخرت در نظامی از زمان و مکان می‌گذرد بکلی متفاوت با نظام فعلی، چنانکه در قرآن آمده است: «و آن روز که زمین و آسمان به گونه‌ای دیگر بدل می‌شوند» (سوره ۱۴، آیه ۴۸)<sup>۱</sup>. همچنین ادعای حکما به اینکه لسان قرآن در عباراتی که از معاد جسمانی گفتگو می‌کند صرفاً استعاری و تمثیلی است، قابل تأیید نمی‌باشد، چرا که عبارات قرآن در این زمینه متعدد است و به عربی روشن و سر راست نوشته شده است. استعاری دانستن این عبارات انتساب سفسطه و تقلب به صحف الهی است.

استدلال عمده غزالی علیه حکما این است که تفسیر انحرافی و يك جانبۀ آنان از نص قرآن در این موارد و موارد مشابه، سخت متأثر از استغراق گمراه کننده آنان در قیودات فلسفی می‌باشد. به نظر او، مانند این است که ایشان در مورد محمد (ص) با موازین مبتنی بر مشرب افلاطون و ارسطو به داوری می‌نشینند، در حالی که دقیقاً می‌بایست به عکس این کنند.

#### نتیجه

غزالی منتهای تأکید را دارد که جمیع مسلمات و فروض و نظریات فلسفی باید بر مبنای حقایق عینی مورد بررسی و قضاوت واقع گردند، چه آنکه در غیر این صورت، جملگی پوچ و بی معنا خواهند بود و حقایق دینی مبتنی بر وحی نبوی نیز همانند همین گونه حقایق گریز ناپذیرند. فلاسفه از جهت فیلسوف بودن، نباید حقایق

۱. يوم تبدل الارض غير الارض والسموات. (مترجم)

محصل و تجربیات دینی را انکار نمایند. باید سعی کنند آنها را نه بالعرض و از خارج از دیدگاه دستگاههای فلسفی پیش ساخته خود، بلکه ذاتاً و فی حد ذاته تعبیر و ارزیابی کنند. این شرط ضروری هر فلسفه واقعاً انتقادی و تجربی است که باید در بررسی هر دین یا ادیان عموماً ملحوظ نظر باشد و ضرورت لحاظ آن را در عصر ما، صاحب نظران برجسته‌ای چون زی‌بک<sup>۱</sup> و ساباتیه<sup>۲</sup> و ویجلی<sup>۳</sup> و تروبلاد<sup>۴</sup> و سایر زعمای مکاتب تجربی فلسفه ادیان قویاً اثبات کرده‌اند.

از طرف دیگر چنین بنظر می‌رسد که مساعی کسانی مانند فارابی و ابن‌سینا و فلاسفه بعدی مسلمان که می‌خواسته‌اند فلسفه را با ادیان تأسیسی<sup>۵</sup> آشتی بدهند، خوشبینی غزالی را جلب نمی‌کرده‌است. البته منظور وی به هیچ وجه این نیست که سازش میان فلسفه و دین غیر ممکن یا بیپوده است. بالعکس او بر این باور است که سازگاریهای عدیده میان فلسفه و دین امکان‌پذیر و امری مستحسن است، ولی نباید موارد تخالف نادیده گرفته شود، بلکه باید مشخصاً چنین موارد را تعیین و واقع‌بینانه بررسی و در کمال شهامت و انصاف با آنها روبرو شد. نکته جالب نظر و مهم این است که غزالی روش علمی یا میزانی نیز برای رعایت نهایت انصاف در مواجهه با موارد تخالف وضع کرده و حتی تلویحاً صورت‌بندی نموده‌است و خود صادقانه و صمیمانه در کلیه مناقشاتش با فلاسفه در کتاب تهاافت از همان روش و میزان پیروی کرده‌است. می‌گویید هیچ عقیده دینی را

1. H. Siebeck

2. A. Sabatier

3. A. Wigeley

4. D.H. Trueblood

5. positive religion

مادام که ثابت نشده که قبول آن محال منطقی است نباید رد کرد و همچنین هیچ نظریه فلسفی را مادام که ثابت نشده که رد آن عقلاً محال است نباید پذیرفت. اگر چه این روش ممکن است آمیخته با دو رویی بنظر برسد که حقایق دینی و فلسفی را متفاوتاً مورد قضاوت قرار می‌دهد، ولی برآستی بر پایه منطق صحیح استوار است. در نظر غزالی حقایق دینی، حقایقی محصل هستند زیرا که بر تجربیات محصل استوار می‌باشند و لذا قابل انکار نیستند. شگفت آنکه در خصوص حقایق فلسفی، از گفته‌های غزالی استنباط می‌شود که در نفس امر چنین حقایقی وجود ندارد. به نظر غزالی، فلسفه حقایقی از خود ندارد تا عرضه نماید و تمام حقایقی را که ازان خود وانمود می‌کند در واقع از رشته‌های دیگر علم یا به عبارت دقیقتر از زمینه تجربیات حسی و دینی و اخلاقی به عاریت گرفته است. تنها چیزی که فلسفه می‌تواند موجباً ادعا کند ازان اوست، منطق یا روش‌شناسی [متدولوژی] است - به عبارت دیگر دستگاهی صرفاً صوری که نه صادق است نه کاذب. گرچه فلاسفه عملاً مدعیند که به طرح منظومه‌هایی از حقایق پرداخته‌اند، ولی آن حقایق فقط اسماً حقایقند و در نفس الامر جز فرض و گمان و حدس و حتی لفاظیهای پوچ و مطلقاً بی‌معنا چیز دیگری نیستند و هیچ محلی از برای پذیرش ندارند مگر وقتی که رد آنها منطقاً ممتنع باشد و تازه خود این امر هم اگر دقیق شویم، در می‌یابیم که از ممتنع است. بدین ترتیب، غزالی به شیوه‌ای به همان قاطعیت و صراحت کانت، مابعدالطبیعه را یکسره رد می‌کند.

لا اقل روح غزالی بشرحی که فوقاً بیان گردید به روش



مقبول و رایج در نحله‌های معاصر، یعنی تحلیل فلسفی و پوزیتیویسم یا تحصیل منطقی، بسی مشابهت دارد. لکن مکتب اصالت تجربه دینی غزالی و مخالفت شدید وی با رد حقایق و تجربیات محصل دینی (مگر آنکه قبول آنها منطقاً محال باشد) او را در مظان بنیادگرایی در مفهوم قبیح آن قرار می‌دهد. غزالی مسلماً بنیادگرا بوده است، لکن بخصوص در میان فضیای غرب رسم بر این جاری شده که وی را ضد عقل و ضد آزادفکری و حتی کهنه‌پرست و تاریک‌اندیش قلمداد کنند. ادعا شده است که حمله شدید غزالی به مابعدالطبیعه متداول در عصر وی، وحشتی از هرگونه پژوهش فلسفی و علمی در آینده بوجود آورد. لکن باید توجه داشت که رد فلسفه نظری از سوی غزالی به هیچ وجه به معنای رد تفکر و عقل از ناحیه او نیست مثلاً مک‌دونالد که از جهات دیگر محقق برجسته و ستایش‌برانگیز است، سخنی بسیار گمراه کننده و نادرست در مورد غزالی در دایرةالمعادف اسلامی به این عبارت می‌گوید: «غزالی مبلغ این معناست که عقل را صرفاً باید جهت متزلزل ساختن اعتقاد به عقل بکاربرد». راست است که عقل از نظر غزالی هادی بی اعتباری برای وصول به حقیقت است، نه عاملی قابل اعتنا. با این همه، در مشکوة الانوار، که از آثار سالهای آخر زندگانی اوست، بصراحت به امکانات نامتناهی نهفته و ذاتی در عقل اشاره دارد که وقتی به طور پویا و ذاتاً شکفته شد، می‌تواند از خود تعالی بجوید و به مطلق ازلی اتصال یابد.<sup>۱</sup> غزالی حتی در کتاب تماهات اظهار می‌دارد که گرچه اراده و قدرت مطلقه الهی مقید به هیچ

۱. رجوع شود به کتاب مشکوة الانوار غزالی، برگردان انگلیسی توسط

H. T. Gairdner، لندن ۱۹۵۲، صفحات ۸۳ الی ۹۱. اهمیت این فصل از کتاب ←

الزام و قانونی خارج از خود نیست، در چارچوب اصل امتناع تناقض که خود برای خویشتن قرارداد، محدود می‌باشد. ناگوار و جای بسی تأسف است که اقبال در کتاب خود به نام احیای فکر دینی در اسلام،<sup>۱</sup> آنجا که درباره غزالی به قضاوت می‌نشیند، به این جنبه های تفکر او توجهی معطوف نداشته است.

مسلماً بسی دشوار است که با نظریه نادقیق و ناموجه یکی از محققان در کتاب تادیخ عرب<sup>۲</sup> و نیز با اظهارات مشابه دیگر خاور شناسان هم عقیده باشیم که می‌گویند غزالی چنان پوخته ای مکتبی برای اسلام ساخت که تمام رشد آتی اسلام در درون آن محبوس گشت، در حالی که چنانچه پیشرفت غرب را بر حسب آنچه گفته شده مدیون شکافته شدن پوخته مشابهی در زمینه ادیانشان بدانیم بی‌گفتگو ضربه هایی چند بر آن پوخته به دست متفکران اسلامی نواخته شد که برترین آنها را غزالی زد. درستی این ادعا را هر کس می‌تواند خود با بررسی دقیق تأثیر غزالی بر غرب دریابد.

مشکوة حتی بیشتر نمایان می‌شود وقتی به یاد می‌آوریم که، به نظر عموم غزالی شناسان، این رساله برجسته را غزالی در زمانی نزدیک به تألیف کتاب المنقذ، یعنی در دوره تحول روحی خویش، تصنیف کرده است. در این دوره، از عقیده سابق خود در کتاب احیاء (به خصوص باب اول، کتاب اول، فصل هفتم) که در شناخت بالاترین امور عقل را همطراز شهود می‌دانسته عدول کرده و به برتری شهود بر عقل معتقد شده است.

1. *The Reconstitution of Religious Thought in Islam* (Oxford, 1934, pp. 4-6).

این کتاب را آقای احمد آرام به فارسی ترجمه کرده است و «کتاب پایا» آن را منتشر ساخته، تاریخ نشر ندارد، ظاهراً سال ۱۳۶۵ ه. ش. است.

2. P. K. Hitti, *History of the Arabs* (Macmillan, London, 1949, p. 432).

## تأثیر غزالی بر مدرسیون مسیحی و یهودی و فلسفه جدید اروپا

تأثیر غزالی بر خارج از جهان اسلام، یعنی بر متفکران یهودی و نصرانی، عمده‌اً موجد رشد و انتشار تفکر فلسفی بوده‌است، هر چند که منحصر در این جهت نیز نمی‌باشد. در مورد متفکران یهودی لازم به یادآوری است که اکثریت آنها از سعدیا گائون (سعدیالفیومی ۳۳۱-۵۲۷۹/۹۴۲-۸۹۲م) تا ابن میمون (۶۰۱-۵۵۳۰/۱۲۰۴-۱۱۳۵م) در واقع تحقیقات فلسفی خود را در فضایی متأثر از تفکر اسلامی دنبال می‌کردند. آنان آگاهی خود را از فلسفه یونان از طریق ترجمه‌های عربی و تفسیرهای اسلامی اخذ می‌کردند و برای مسلمانان و همچنین برای یهودیان به زبان عربی چیز می‌نوشتند. زمینه لازم برای پذیرش تعالیم فلسفی غزالی، توسط سعدیا که بیراه نیست او را اشعری یهودیت شرق بنامیم، تدارك شده بود، چه آنکه وی نه فقط از روشهای اشاعره پیروی می‌کرد بلکه در جزئیات نیز از براهین آنان متابعت داشت<sup>۱</sup>. اول کسی که در مکتب مدرسی یهود به اعمال نقشی مشابه نقش غزالی پرداخت شخصیت معاصر وی یهودا هملوی بوده است که در تولدو [طلیطله] حدوداً در سال ۵۴۷۹/۱۰۸۶م زاده شده بود. او نیز همانند غزالی، با توجه به تحولاتی که آن زمان در دین یهود تحقق می‌یافت، بشدت احساس می‌کرد که فلسفه نه فقط با تشکیک در اصول دین یا عدم اعتنا به آنها و یا تعبیر مجازی اصول مزبور، بلکه با قراردادن برهان به جای تعبد و تسلیم، اساس دیانت را سست می‌کند. بنا بر این، به نوشتن ردیه‌ای بر فلاسفه به نام

1. I. Husik, *History of Medieval Jewish Philosophy*, New York, 1930, p. 24.

کتاب الخزادی که موجزاً خزادی نامیده می‌شود، همت گماشت (حدود ۵۳۵/۱۴۰ م)<sup>۱</sup>. این کتاب که به عربی ولی با الفبای عبری تألیف شده، یکی از خواندنی‌ترین کتابهای فلسفه قرون وسطی معرفی گشته است. یهودا هلوی در الخزادی بطوری مقبول عامه، یعنی بدون بهره‌گیری از مهارت منطقی و ژرف‌نگری فلسفی خود، دقیقاً همان روش و براهین غزالی را علیه فلاسفه دنبال کرده است<sup>۲</sup>. بعدها حسدای کرسکا متفکر یهودی (۸۱۳-۱۰۷۴/۱۴۱۰-۱۳۴۰ م) که در عصر دیگری می‌زیسته نیز از تهاافت غزالی الهام گرفته، گرچه مطالب آن را با بیانی بمراتب ابتکاری‌تر اظهار داشته است. اما پروفیسور ولفسون از دانشگاه هاروارد در طبعی که از کتاب نقد کرسکا<sup>۳</sup> (مطو<sup>۲</sup> انتشار داده است، امکان تأثیر کتاب غزالی در کرسکا را رد کرده است، با این استدلال که اولین ترجمه این کتاب به عبری توسط زراهیه لوی بن اسحاق (از تلامیذ کرسکا که به

۱. عنوان اصلی این نوشته، کتاب الحجۃ والدلیل فی نصرالدین الدلیل است، یعنی «کتاب ادله و براهین در حقانیت دین سرکوب شده». در مورد عنوان معروفتر آن، کتاب الخزادی، رجوع کنید به:

Hartwing Hirschfeld, *Kitab al-Khazari* (new revised edition), London, 1931, p. 6.

و همچنین به:

G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, Vol. I, p. 680. note

۲. در خصوص تأثیر غزالی در یهودا هلوی و شباهت خزادی به تهاافت، رجوع کنید به همان کتاب از هیرش فلد، صص ۵ و ۲۸، و نیز همان اثر از سارتون، ج ۲، صص ۱۱۸ و ۱۸۶ و همچنین:

*Jewish Encyclopaedia*, 1904, Vol. V, p. 649.

3. H. A. Wolfson, *Cresca's Critique of Aristotle*, Harvard, 1929.

صلاح الدین نیز مشهور بوده) در سال ۵۸۱۴/۱۴۱۱ م انجام شده است، در حالی که کرسکا در سال ۵۸۱۳/۱۴۱۰ م. فوت کرده است. مع ذلك وی قبول دارد که بعضی وجوه تشابه میان کرسکا و غزالی در زمینه مخالفت با فلاسفه وجود دارد<sup>۱</sup>. ولسی بی آنکه قصد بی احترامی به پرفسور ولفسون در میان باشد، باید خاطر نشان ساخت که حتی چنانچه کرسکا نمی توانسته مستقیماً از براهین کتاب تهافت بهره گرفته باشد، این احتمال وجود دارد که او کاملاً از طریق نقل دقیق آن استدلالها در تهافت التهافت ابن رشد که در آن زمان توسط قالونیموس بن داود اکبر در قالب ترجمه ای تحت عنوان حیالت حیال<sup>۲</sup> به عبری برگردان شده بود، آگاه بوده است. به طور قطع این برگردان قبل از سنه ۵۷۲۹/۱۳۲۸ م انجام شده بوده چه آنکه قالونیموس بن قالونیموس آرلی بر اساس این ترجمه عبری بنا به درخواست روبر دانزو<sup>۳</sup> به ترجمه تهافت التهافت به زبان لاتین همت گماشت و در هیجدهم آوریل سال ۱۳۲۸ میلادی برگردان آن را به پایان برد<sup>۴</sup>. بر تمامی آنچه گفته شد می توان این حقیقت را که مورد قبول پرفسور ولفسون نیز می باشد افزود که دانش کرسکا از فلسفه ارسطو اساساً از ترجمه عبری تفسیرهای ابن رشد نشأت گرفته<sup>۵</sup> و نیز

۱. ولفسون، همان کتاب، صص ۱۲-۱۰.

2. *Happalat Happala*.

3. Robert of Anjou [Robert d'Anjou].

۴. سارتون، همان کتاب، ج ۳، صص ۴۲۸، ۴۳۳. این نکته را نیز باید در نظر داشت که تهافت التهافت ابن رشد ممکن است مدتها قبل از ۵۷۲۹/۱۳۲۸ م به عبری ترجمه شده باشد، زیرا قالونیموس بن داود اکبر در دیباچه حیالت حیال به ترجمه عبری قدیمتری از کتاب ابن رشد توسط خاخامی به نام اسحاق دنا هانا اشاره دارد.

۵. همان کتاب، ص ۱۴۴۸.

اینکه او در آثار خود، وسیعاً از مقاصد الفلاسفه غزالی که در آن زمان سیاق عبری شده آن مقبول عامه بوده، استفاده و اقتباس کرده است.

ترجمه آثار غزالی در نیمه اول قرن ششم هجری (دوازدهم میلادی) شروع شد، نخست به لاتین و اندکی بعد به عبری. تعداد دقیق کتابهای غزالی و نیز تاریخ ترجمه آنها کاملاً معلوم نیست، اما به ضرس قاطع می توان گفت که تمامی آثار عمده او در زمینه فلسفه، منطق، اخلاق و عرفان در دسترس محققان مسیحی و یهودی قرار داشته است. آنچه از میان تمام آثار او بیشتر با اقبال روبرو بوده کتاب مقاصد الفلاسفه بوده است. این کتاب نه تنها چندین بار ترجمه شده، بلکه شروع متعددی بر آن نگاشته شده و تا پایان قرن دهم هجری (شانزدهم میلادی) یکی از کتب درسی مورد پسند همگان برای آموزش فلسفه بوده است.<sup>۱</sup> اولین ترجمه عبری مقاصد الفلاسفه غزالی توسط فیلسوفی یهودی به نام اسحاق البلاغ در سال ۵۶۹۲/۱۲۹۲ م یا حدود آن اوقات انجام گرفته است، چرا که وی اوائل قرن هشتم هجری و چهاردهم میلادی وفات کرده است. این ترجمه اگرچه بسیار مبسوط و مفصل است زیرا حاوی نظریه های انتقادی البلاغ نیز می باشد، ترجمه کاملی نیست و فقط حاوی دو فصل منطق و متافیزیک می باشد. فصل سوم طبیعیات، به وسیله اسحاق بن پولغار (یا پولقار)<sup>۲</sup> در سال ۵۷۰۷/۱۳۰۷ م ترجمه شد. ترجمه جدید دیگری از مقاصد

1. *Jewish Encyclopaedia*, Vol. V, pp. 649, 650; S. M. Zwemmer, *A Moslem Seeker after God*, London, 1920, pp. 297 - 9.

۲. (or Polqar). ممکن است بلغار باشد. (مترجم).

الفلاسفه به عبری توسط جدۀ بن سلیمان ناتان قبل از ۷۴۱/۱۳۴۰ م انجام گرفته که وجود نسخه‌های متعدد دست‌نویس آن نشان دهنده مقبولیت نسبی آن در زمان خود می‌باشد. نکته شایان توجه اینکه جدۀ بن سلیمان نصوص کتاب مقدس را در ترجمه جایگزین نصوص قرآنی که در متن اصلی بکار رفته کرده است. کتاب مقاصد، برای بار سوم توسط مترجمی ناشناس که معاصر سلیمان بوده است به عبری ترجمه شد. این سومین ترجمه نیز در نسخه‌های دست‌نویس متعدد با شرحی که فیلسوف کاتالونیایی<sup>۱</sup> به نام موسی بن یوشع نارینی (متوفی به سال ۷۶۴/۱۳۶۲ م) در سال ۷۴۳/۱۳۴۲ م بر آن نوشته، موجود می‌باشد. جالب توجه است افزوده شود که ابراهیم ابیغ در که در حدود ۸۰۲/۱۳۹۹ م به شکوفایی رسیده بود، در اثر فلسفی منظوم خود تحت عنوان خزائن ملوک<sup>۲</sup> که در سال ۷۷۹/۱۳۷۷ م به پایان رسیده، مطالب خود را عمده<sup>۳</sup> از مقاصد اتخاذ کرده است<sup>۴</sup>. اما ارزش این اثر از نظر تأثیر غزالی فقط در گسترش نام او بوده است نه تعلیمات وی، زیرا کتاب مقاصد در واقع صرفاً وقف عرضه نظریات حکمای مشاء از جمله ابن سینا و فارابی و دیگران می‌باشد نه مصروف بیان موضع اصلی او.

شخصی که بررسی جامعی از آثار غزالی بعمل آورده است و تا این عصر همتایی غیرمسلمان در این خصوص برایش نیست، و حلقه

۱. Catalonia. ناحیه بزرگی است در شرق اسپانیا. (مترجم).

2. Abraham Abigdor, *Sefer Segullat Melakim* (Treasure of the Kings).

۳. سارتون، همان کتاب، ج ۲، ص ۸۷۷؛ ج ۳، صص ۶۰۸، ۱۳۷۴، ۱۳۸۱. زومر (S. M. Zwemer) همان کتاب، صص ۸-۲۹۷.

رابطی میان مسیحیت اروپا و غزالی بوده، یکی از روحانیون فرقه دومینیکن به نام رایموند مارتین<sup>۱</sup> است (متوفی ۱۲۸۴/۵۶۸۴ م). وی در مدرسه تحقیقات شرقی که در سال ۱۲۵۰/۵۶۴۸ م در تولدو تأسیس شده بود درس خواند و همانجا عربی و عبری را عمیقاً آموخت.

رایموند مارتین، بر حسب نقل آسین پالاسیوس<sup>۲</sup>، به طور کامل با این کتب و آثار غزالی: میزان العمل، احیاء، تهاافت، مقاصد الفلاسفه، مقصدالاسماء<sup>۳</sup>، مشکوة الانوار، و المنقذ آشنا بوده است. گواه این مطلب عمده<sup>۴</sup> در دو اثر وی تحت عناوین تشریح (مؤد حوادیون<sup>۵</sup>) و تبیح ایمان<sup>۶</sup> مشهود است، بخصوص در اثر دومی که در بخش نخستین آن، وی تمام براهین غزالی را در تهاافت توأم با براهین خود نقل می‌کند. در هر دو اثر، وی بوفور از احیاء، میزان العمل و تهاافت و سایر آثار غزالی نقل مطلب کرده است. نظریات وی در قضایای خلقت از عدم، علم ذات باری به جزئیات، جاودانگی روح و سعادت نهایی نفس کاملاً هماهنگ با نظریات غزالی است<sup>۷</sup>. متأسفانه آثار دیگر رایموند موجود نیست. چنانچه آن آثار در دسترس می‌بود، می‌توانست روشنگر دانش وی از غزالی و مبین میزان تأثیر غزالی در

1. Raymund Martin.

2. Asin Palacios.

۳. عنوان این کتاب به اغلب احتمال المقصد الاسمی یا شاید المقصد الاقصی است. [توضیح مترجم: نام صحیح کتاب: المقصد الاسمی فی شرح معانی اسماء الله الحسنى می‌باشد که با تحقیق دکتر فضلہ شماده در بیروت به چاپ رسیده است].

4. *Explanatio Symboli Apostolorum*.

5. *Pugio Fidei*.

6. Sweetman, *Islam and Christian Theology*, London, 1955, Part II, Vol. I, pp. 89 - 93. همچنین T. Arnold and A. Guillaume (Eds.), *The Legacy of Islam*, Oxford, 1931, p. 273.



او باشد.

با همه اینها از برجسته‌ترین نویسندگان مسیحی که متأثر از غزالی بوده سنت توماس آکوئیناس<sup>۱</sup> (۷۲۳-۵۶۲۲/۷۴-۱۲۲۵م) معاصر رایموند است که تحصیلات خود را بر نهج تعالیم فرقه دومینیکن در دانشگاه ناپل که در آن زمان به تشویق در مطالعات فرهنگ و ادبیات عرب شهره بود، به پایان برد. وی با نظریات فلسفی غزالی و همچنین سایر فلاسفه مسلمان آشنا بود و به متأثر بودن خویش از آنان تصدیق داشت. از غزالی (که جابجا از نقل مطلب او ابایی ندارد) بسیاری چیزها آموخت و بدان وسیله توانست حقیقت دین را درک کرده از آن در مقابل حملات فلاسفه کاذب و سوفیستها دفاع کند. وی در اثر خود به نام «ساله‌ای علیه کافران»<sup>۲</sup> که روح آن با اثر رایموند به نام تیغ ایمان مشابه است، مقصود خویش را رد براهین فلاسفه علیه جزمیات مذهبی قرار می‌دهد. ردیه سنت توماس را بخوبی می‌توان با مطالب غزالی در تهاافت مطابقت کرد. مباحثی که در آنها سنت توماس با غزالی هم‌رأی است به گفته خود وی به قرار زیر است: «... علم الهی، بساطت خداوند، کلام الهی، اسماء الهی، معجزات دلیل صدق تبلیغات پیامبر و اعتقاد بر رستاخیز مردگان»<sup>۳</sup>. سنت توماس در این اثر به طور کامل در متابعت از عقل بحث می‌کند اگرچه سرانجام همچون غزالی با تأسف به این نتیجه می‌رسد که عقل در زمینه امور الهی قاصر است. به هر تقدیر، هر دو آنها در اینکه حقایق دین ضد عقل

1. Saint Thomas Aquinas.

2. *Summa Contra Gentiles*.

3. St. Thomas Aquinas. *Summa Contra Gentiles*, London. 1924, Vol. I.p.2

نیستند بلکه ورای تعقل انسانی هستند، همعقیده می‌باشند. وی نیز مانند غزالی، قبل از آنکه به تبیین نظر خود بپردازد، مطلب مخالف با نظریه خود را با شدت و صراحتی زایدالوصف مطرح می‌سازد. این امر حتی در اثر وی به نام «ساله‌ای دد علم کلام»<sup>۱</sup> (۷۳-۵۶۶۶/۷۴-۱۲۶۷ م ناتمام) نیز به چشم می‌خورد که از نظر هدف و دامنه بحث با کتاب احیاء غزالی قابل مقایسه است. هر دو اثر این هدف را دنبال می‌کنند که بیان معقولی از ایمان مؤلفان بدست دهند و نیز هر دو اثر آنقدر جامعیت دارند که شامل نظریات آنان در فلسفه، حقوق، روانشناسی و عرفان باشند. مشابهت‌های موجود میان سیستم‌های فخیم این دو فرزانه سترگ فلسفه و کلام تا کنون کما هو حقّه مورد مذاقه قرار نگرفته و نظر مؤکد ما این است که می‌تواند موضوع تحقیقی واقع شود که چنانچه فضلالی پیرو مکتب سنت توماس و غزالی با استعانت یکدیگر به آن بپردازند، بسی ارزنده خواهد بود. منتها بایستی این نکته را بیفزاییم که این تشابهات صرفاً ناشی از قرابت میان اعتقادات یا میان تمایلات و احساسات کلی آنها نیست بلکه نشان دهنده این مطلب است که سنت توماس گاهی نظریات خود را در مباحثی از قبیل معرفت انسان نسبت به جبروت ذات باری و ماهیت درک شهودی جمال حق، عیناً با امتزاج کلمات و استعارات غزالی بیان می‌دارد.<sup>۲</sup>

### 1. *Summa Theologica.*

۲. برای آگاهی از تأثیر غزالی در سنت توماس و مقایسه آن دو با یکدیگر، رجوع کنید به سارتون، همان کتاب، ج ۲، صص ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۶۸؛ و همچنین به آرنولد و گیوم، همان کتاب، صص ۲۷۳، ۲۷۵، و نیز به: Will Durant, *The Age of Faith*, New York, 1950, p. 963.
- [کتاب اخیر زیر عنوان عصر ایمان به فارسی ترجمه شده است]. نویسنده ←

متفکر نسبتاً متأخری که تأثیر غزالی را در او می‌یابیم فیلسوف و ریاضی‌دان و عالم فرانسوی بلز پاسکال<sup>۱</sup> (۷۳-۱۰۳۳/۵۶۲-۱۶۲۳م) است که سرانجام به عرفان گرایید. وی شناخت خود را نسبت به غزالی از طریق مطالعه برگردان فرانسوی تیغ ایمان رایموند مارتین کسب کرده بود. پاسکال نزد محققان امروزی فلسفه دین، به لحاظ شرط‌بندی مشهور خود<sup>۲</sup> درباره اعتقاد به خدا، شناخته‌است. پاسکال مدعی بود که اعتقاد به خدا، اگر خدا وجود داشته باشد، سود نامتناهی عاید خواهد کرد و چنانچه وجود نداشته باشد، چیزی از دست نرفته است؛ حال آنکه عدم اعتقاد به خدا، اگر خداوند وجود داشته باشد، زیان نامتناهی در پی خواهد داشت و اگر او وجود نداشته باشد، فقط سودی عاید نخواهد کرد. این نهج برهان پاسکال را در بعضی آثار غزالی نظیر احیاء، کیمیای سعادت، کتاب‌الادبعین می‌توان یافت. در کتاب اخیر الذکر، برهان مزبور حتی به صورت نظم بیان شده است<sup>۳</sup>.

دیگری موسوم به جی. اف. مور نیز غزالی و سنت توماس را با هم مقایسه کرده و افزوده است که «خدمت شخصی [غزالی] به علم بسی چشمگیرتر از خدمت متکلم مسیحی [یعنی سنت توماس] بوده است». رجوع کنید به:

G. F. Moore, *History of Religions*, Edinburgh, 1948, Vol. II, p. 457.

#### 1. Blaise Pascal

۲. این «شرط‌بندی» (به فرانسه *pari*، به انگلیسی *wager*) در کتاب پاسکال موسوم به اندیشه‌ها (*Pensées*)، بند ۲۳۳، ویرایش پرونشویگ (L. Brunschvicg)، چاپ پاریس، ۱۸۹۷، آمده است. (مترجم)

۳. کتاب‌الادبعین، قاهره، ۱۳۲۸هـ./۱۹۱۰، ص ۱۸۵.

[توضیح مترجم: اشاره به دو بیت زیر است:

زعم المنجم والطبيب كلاهما  
لاتحشرا لاجسام [ذاك] اليكما  
ان صح قولكما فلت بخاسر  
اوصح قولی فالخسارة عليكما]

به‌هرحال، نکته بسیار قابل توجه این واقعیت است که میان بحث معرفت در پاسکال آنطور که در کتاب وی به نام *تفکرات* در باب دین<sup>۱</sup> آمده، با شناخت‌شناسی غزالی در کتاب *المنقذ*، قرابت بسیار وجود دارد. پاسکال نیز همانند غزالی «بدیهیات اولیه» عقلی را معتبر می‌داند، اما همچون وی اضافه می‌کند که بدیهیات اولیه بتنهایی قاصر از این هستند که معرفتی درباره حقیقت قصوی فراهم سازند. می‌گوید عقل نه قادر است وجود خدا را اثبات کند و نه بقای نفس را. بنا بر این، عقل به شک منتهی می‌گردد و مسائلی را که عمیقاً ما را مشغول داشته، لاینحل رها می‌سازد. اما اگر عقل نمی‌تواند وجود خدا را اثبات کند، قلب می‌تواند مستقیماً به او واصل گردد: «قلب را براهینی است که عقل از آنها بی‌خبر است». پس عرفان پاسکال نیز همانند عرفان غزالی آمیخته به شکاکیت جزئی است. هر دو آنها عقل‌گرایی محض را منکرند و اعتقاد راسخ دارند که قلب یا شهود عرفانی، تنها طریق وصول به خداوند است.

دامنه تأثیر غزالی بر تفکر اروپایی و قدر و اهمیت آن از جهت معرفت فلسفی جدید هنوز آنطور که باید مورد فحص و مذاقه قرار نگرفته است. اندکی غریب بنظر می‌رسد که از عصر توماس آکوئیناس و رایموند مارتین تا بلز پاسکال، یعنی حدود چهارصد سال، آثار غزالی برای دنیای متفکر مسیحیت آن زمان، مغفول‌عنه مانده باشد. فقط همین اواخر بود که دکتر س. وان در برگ<sup>۲</sup>، توجه همگان را به تأثیر غزالی بر نیکولا اوترکور<sup>۳</sup>، متکلم فرانسوی (متوفی در حدود

1. B. Pascal, *Pensées sur la religion*.

2. S. van der Bergh

3. Nicholas of Autrecourt

۸۷۵۱/۱۳۵۰م) که بعدها به عنوان هیوم قسرون وسطی شناخته شد، معطوف داشت<sup>۱</sup>. وی نیز همانند غزالی، نسبت به استدلالهای عقلی با تردید می‌نگریست و عمده<sup>۲</sup> به‌رهایی زندگی دینی و معنوی از بند شبهات اهتمام می‌کرد. تنها چیزی که او به سنت غزالی نسبت به آن یقین داشت، اصل امتناع تناقض و وجود خداوند بود. اما مهمتر از همه، مشابهت نزدیک میان تئوری وی و نظریه غزالی راجع به علیت است. به نظر او نیز همانند غزالی، رابطه میان علت و معلول رابطه‌ای منطقی نیست زیرا چنین رابطه‌ای را می‌توان انکار کرد بی‌آنکه تناقضی ذاتی لازم آید. در هیچ پدیده‌ای چیزی وجود ندارد که مستلزم مقدمه و سابقه‌ای باشد تا پدیده مزبور تالی آن محسوب گردد و نیز همانند غزالی، می‌گوید که صدور پدیده‌ای از پدیده‌ای دیگر، بکلی فاقد معنی است. علیت چیزی بیش از این نیست که ما تکرار بعضی سلسله رویدادها را تجربه می‌کنیم و بر مبنای آن می‌پنداریم که حدوث پدیده‌ای، حدوث پدیده‌های دیگر را به دنبال دارد. این تشابه جالب نظر میان غزالی و نیکولا صرفاً از حسن تصادف نیست، چرا که نیکولا ضمن طرح بحث خود درباره رابطه علیت، بطوری که دکتر وان در برگ نقل می‌کند همان مثالهای آتش و پنبه<sup>۳</sup>

۱. رجوع کنید به:

J. R. Weinburg, *Nicholas of Autrecourt*, Princeton, 1948, pp. 83, 149, 160.

همچنین: تهافت‌التهافت، ترجمه وان در برگ، صص XXX، و سارتون، همان کتاب، ج ۳، صص ۵۴۶، ۵۴۷، و نیز:

E. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, London, 1955, pp. 97, 103, 107.

۲. در اصل: ignis و stupa که واژه دوم در لاتین به معنای «الیاف کف» ←

را می آورد و بنظر می رسد که همچنین به نظریات اشاعره در مورد خدا به عنوان علت تمام افعال قائل است و در يك جا نیز از متافیزيك غزالی نقل مطلب می کند<sup>۱</sup>.

اما مهمترین و قابل توجه ترین مشابَهت، تشابه میان غزالی و دکارت (۱۶۰۵-۱۶۵۰/۱۵۹۶ م) است، آن هم نه فقط از جهت عقاید و نظریه های گوناگون فرزانه مورد بحث ما، بلکه از لحاظ روشی که بکار می برد، خصوصاً آنکه از نظر روش تشكيك، آنطور که در کتاب المنقذ غزالی آمده و آنگونه که در کتاب دکارت گفتار دد دوش ده بدن عقل<sup>۲</sup> (۱۶۳۷/۱۰۴۷ م) بیان شده است، تشابه قابل ملاحظه ای وجود دارد<sup>۳</sup>. ما ذیلاً موارد مشابَهت نزدیک میان این دو اثر را مشخص می نماییم:

هم غزالی و هم دکارت، عقاید محضاً مبتنی بر نقل<sup>۳</sup> و سنت و عرف و عادت را رد می کنند. هر دو بر این مقصودند تا «سرشت اصیل آدمی را رها از تأثیر این قبیل عقاید، یعنی به حالت خلوص مادرزاد، آشکار سازند»، که البته کاری است بس دشوار. آنان هر دو آرزو داشتند که بنای معرفت را از بنیان به طرّحی نو دراندازند. هر دو به دلایلی عین یکدیگر نسبت به اعتبار حواس در تضمین جزمیت معرفت تردید می نمایند و زمانی که براهین قاصریت تجربه حسی را تبیین

---

است. در تهاافت الفلاسفه (ص ۲۲۵) آمده است: «الاحتراق فی القطن مثلاً»، عند ملاقة النار» (مترجم).

1. R. Descartes, *Discours de la methode*.

2. M. M. Sharif, «Moslem Philosophy and Western Thoughts», *Iqbal*, Lahore, 1959, Vol. VIII, No.1, pp.7-14.

3. authority

می‌کنند، مثالها و شیوه بیان هر دو یکسان است. هر دو به این نتیجه رسیدند که شاخص مطلق برای تمیز تجربیات در حال بیداری از آنهایی که در حالت خواب واقع می‌شود وجود ندارد. بدین ترتیب هر دو بر آن شدند تا هر آنچه را تا آن زمان ذهنی آنها شده بود چیزی جز رؤیا تلقی نمایند، یعنی صرفاً نمودهای اشیاء نه اشیاء فسی‌نفسه. هر دو، روشی جدید برای کشف حقیقت ابداع کردند و آن روش برای هر دو یکی بود و تقریباً یکسان صورت‌بندی شده بود. روش مزبور مشتمل بر این امر است که هیچ چیز را به عنوان حقیقت نپذیرند مگر آنکه چنان در ذهن واضح و متمایز باشد که محلی برای شك باقی نگذارد. هر دو از جزمیت بخشیدن به کشفیات خود اعراض کرده با فروتنی می‌پذیرفتند که دیگران ممکن است در کشف حقیقت به روش دیگری دست یابند. تشابه میان منقذ غزالی و گفتاد دکارت از جهت طرح کلی و نحوه طرح موضوعات مورد بحث و تفصیل براهین و امثله و گاهی حتی شیوه بیان آنقدر برجسته و نمایان است که امکان ندارد آن را صرفاً بر حسن تصادف حمل کرد و در واقع بیشتر با توجه به منقذ غزالی بود تا احیاء که جی. اچ. لويس (۱۸۱۷-۷۸) شگفت‌زده نوشت که «چنانچه ترجمه‌ای از آن در عصر دکارت موجود بود همگان در قبال این سرقت قلمی (انتحال) بانگ برمی‌داشتند»<sup>۱</sup>. به هر حال امارات و قرائن معنوی در متن دو اثر آنقدر قوی است که تردیدی در خصوص تأثیر غزالی بر دکارت باقی نمی‌گذارد. در عین حال، پاره‌ای شواهد عینی نیز وجود دارد. دکارت

1. G.H. Lewes, *The Biographical History of Philosophy*, London, 1845-6, Vol. II, p. 50.

به مروهون بودن طرح کلی اثر خود «به سرمشق بسیاری از متفکران برجسته‌ای که قبلاً همین برنامه را داشته‌اند» اعتراف دارد. گرچه وی از هیچیک از آن متفکران نامی نمی‌برد اما مسلم است که هیچ شخصیتی از میان اسلاف وی همچون غزالی در کتاب المنقذ دقیقاً آن برنامه را دنبال نکرده بود. تعیین اینکه ترجمه‌ای از کتاب منقذ به لاتینی، زبانی که دکارت دو کتاب از مهمترین آثار خود را به آن زبان نگاشته، وجود داشته‌است یا نه، بر عهده محققینی است که در آن زبان پژوهش می‌کنند. به هر حال بسیار بعید خواهد بود که ترجمه‌ای موجود نبوده باشد چه آنکه می‌دانیم که رایموند مارتین کاملاً در آن زمان با آثار غزالی آشنا بوده و از طرفی تأثیر غزالی بر تفکرات دد باب دین اثر پاسکال بوضوح نمایان است.

در مورد شخص دکارت سابقه زمانی تأثیر روش غزالی را می‌توان تا سال ۱۱۳۸ هـ/ ۱۶۲۸ م، یعنی سالی که وی کتاب قواعد هدایت ذهن<sup>۱</sup> را تألیف کرد، پی جویی کرد، چه آنکه پاره‌ای از قواعد موضوعه در آن کتاب همانهایی هستند که بعدها وی به شیوه غزالی در کتاب گفتاد بیان کرده است. گرچه در تأثیر گسترده و کمابیش دگرگون‌ساز روش دکارت بر تفکر جدید اروپایی تردیدی وجود ندارد، لکن در پرتو آنچه تا کنون گفته شد می‌توان ادعا کرد که هر جا روش مذکور بکار برده شده تأثیر غزالی را نیز به همراه می‌کشیده است.

بی‌آنکه ادعا کنیم که اکنون کشف تأثیر غزالی در کانت امکان

1. Descartes, *Rules for the Guidance of Mind*.



پذیر شده است، بی‌مناسبت نیست به سبب همانندی نزدیک این دو  
اعجوبه جهان، به بعضی وجوه تشابه میان عقاید و مواضع ایشان نیز  
اشاره کنیم.

غزالی و کانت، در حالی که چرت جزمی کانت را شکاکیت هیوم  
پاره کرد، غزالی از طریق شکاکیت خود از خواب بیدار شد. دست کم  
روح تهافت الفلاسفه وی با نقد عقل محض<sup>۱</sup> کانت قابل مقایسه است.  
همانند نقد کانت، کتاب تهافت وی کل فلسفه عقلی را با تأکید بر  
محدود بودن قوه تعقل بشر ویران می‌سازد. محمد اقبال، کانت و  
غزالی را به یک چوب می‌راند و هر دو آنها را متهم می‌کند که نظرشان  
درباره عقل کافی و وافی نیست. کانت و غزالی هم عقیده‌اند که از  
طریق تفکر محض و عقل نظری ممکن نیست فلاسفه بتوانند وجود  
خداوند و روح و جاودانگی نفس را اثبات کنند. غزالی عدم  
صلاحیت و کفایت عقل را در قلمرو امور الهی به نحو مؤثر آشکار  
می‌سازد و در این کار اگر از کانت پیشی نگرفته باشد، کمتر از او  
نیست. او (غزالی) بیست معضل برمی‌شمارد که فلاسفه در فهم و حل  
آنها از طریق عقل محض شکست خورده‌اند و به ورطه تناقض‌گویی  
درافتاده‌اند. اما کانت بعدها در دو اثر خود تحت عناوین نقد عقل  
عملی<sup>۲</sup> و دین در حدود عقل<sup>۳</sup> بسیاری از اعتقادات دینی را دوباره به  
لباس فلسفی پابرجا ساخت. غزالی نیز در همه آثار خویش که وقف  
سازندگی شده است، به همین کار به شیوه عرفانی اهتمام کرده است.

1. I. Kant, *Critique of Pure Reason*.

2. I. Kant, *Critique of Practical Reason*.

3. I. Kant, *Religion within the Bounds of Reason*.

کانت و غزالی هر دو از فلسفه مدرسی بیزارند. دین در مفهوم عمیق آن، شالوده بنای تفکر هر دو آنهاست، گرچه این امر در خصوص کانت به طور تلویحی و در مورد غزالی آشکار بوده است و در یکی به مسیحیت شباهت پیدا می کند و در دیگری به اسلام.

فلسفه هر دو آنها آمیزه ای از عقل گرایی و اعتقاد به اصالت تجربه بوده است. با این تفاوت که تجربه گرایی کانت در حیطه شهود حسی و شعور اخلاقی و تجربه گرایی غزالی اساساً در محدوده شهود عرفانی قرار داشته است. هر دو در تأکید بر فطرت ذاتاً اخلاقی بشر و اراده اخلاقی به عنوان اساس یا وسیله شناخت ذات معقول<sup>۱</sup> یا حقیقت قصوی، متفق القول بوده اند و هر دو آنها قاعده «من اراده می کنم پس هستم»<sup>۲</sup> را بر «من فکر می کنم پس هستم»<sup>۳</sup> راجح می شمردند. ممکن است نکته صریحی در مورد اصالت اراده<sup>۴</sup> در سیستم کانت نیابیم، لکن نمی توان منکر این معنا شد که برخی از نظریات او به صورت بذری در آمد که بعدها به شکل اعتقاد به اصالت اراده در سیستمهای فلسفی شوپنهاور<sup>۵</sup>، هنارت من<sup>۶</sup>، نیچه<sup>۷</sup>، و بسیاری دیگر

1. noumenon      2. volo ergo sum.      3. cogito ergo sum.

۴. voluntarism (از ریشه لاتین voluntas = اراده و volo = من اراده می کنم). غرض این است که همانگونه که در برهان، یقینیات را نمی توان ثابت کرد و باید آن مقدمات را مسلم شمرد و گرنه تسلسل لازم می آید، در هر نظام عقلی نیز باید در جایی توقف کرد و به یک فعل «غیرعقلی» متوسل شد که همانا ایمان یا اراده به ایمان ورزیدن باشد. (مترجم)

۵. A. Schopenhauer (۱۸۶۰ - ۱۷۸۸). فیلسوف آلمانی. مهمترین اثر

او کتابی است به نام جهان همچون اراده و تصور. (مترجم)

۶. Eduard von Hartmann (۱۹۰۶ - ۱۸۴۲). فیلسوف آلمانی که

جهان یا حقیقت معقول را آمیزه ای از اراده و اندیشه می داند. (مترجم).

۷. F. Nietzsche (۱۹۰۰ - ۱۸۴۴). فیلسوف آلمانی و نویسنده کتاب —

شکوفه شد. در غزالی تأکید بر اصالت اراده صریح و مشهود است و او برخلاف ارسطوییان و نوافلاطونیان، حقیقت قصوی را بیشتر در قالب «اراده» درک می‌کند تا «تفکر». به نظر وی فلاسفه و جدلیون با تأکید بر مثل افلاطونی، حق تکثر و تعدد در جهان حس و تجربه را آنگونه که شایسته بوده ادا نکرده‌اند و اضافه می‌کند که مثل قاصر از اشتمال بر اوج و ژرفای وجود باطنی ما هستند. به گفته وی: «آن کس که خداوند یار اوست از طریق اشراق و شهود به چیزی معرفت می‌یابد که تا ابد بر حکمت بحثی دانشوران پوشیده می‌ماند». به نظر او معدودی به اوج حقیقی کمال روحانی دست می‌یابند که همانا قدیسن و رسولان خدا و پیامبران او هستند و نفوس سافله مکلفند که از آنها پیروی کنند. شناخت ما از پیامبری که عملاً از خداوند به او الهام می‌رسد با فرورفتن در شخصیت او از طریق ارتباط درونی و روحی تحقق‌پذیر می‌گردد. به نظر غزالی صدق نبوت با تأثیر اخلاقی آن بر نفوس عامه به اثبات می‌رسد. غزالی نیز همچون کانت، دیانت و اخلاق را بسی به یکدیگر نزدیک می‌کند. به نظر وی نیز مانند کانت، حقانیت وحی در صحف الهی به قطعیت اخلاقی به ما معلوم می‌شود نه به جزمیت نظری.

موارد مشابهت میان نظریات و روش غزالی و آنچه امروز در فلسفه جدید متجلی است تنها به کانت خاتمه نمی‌یابد بلکه در حالت و نظر گاههای کلی فلسفه معاصر حتی در زمان ما نیز بچشم می‌خورد. می‌توان با اطمینان این نکته را یاد آور شد که باگسترش نحله مدرسیون

جدید و پیروان سنت توماس در اروپا و با ظهور رنسانس در اسلام که هم‌اکنون با افکار غربی دست و پنجه نرم می‌کند، همانطور که زمانی با نظریات یونانی-اسکندرانی در مواجهه بود، غور در آثار غزالی باز مورد توجه قرار خواهد گرفت و فرصتهای تازه‌ای برای گسترش نفوذ تعالیم او پدید خواهد آمد. اهتمام به یک بررسی عمیق در آثار غزالی در عصر حاضر، مسلماً موجب تحرکی نو لااقل در دو نحله فکری متخالف تحلیل فلسفی و تجربه‌گرایی دینی در جهان اسلام خواهد گردید، گرچه این امر ممکن است ظاهراً معضل بنظر برسد.

ابوبکر محمد بن یحیی بن صائغ (۳۳-۵۰۰ هـ/۳۸-۱۱۰۶ م) عموماً معروف به ابن باجه<sup>۱</sup>، فیلسوف، شارح ارسطو، دانشمند (طیب، ریاضی دان و منجم) شاعر و موسیقی دان مسلمان مشهور اسپانیایی بوده است<sup>۲</sup>. وجه تسمیه ابن باجه (که Avempace یا Avenpace تحریف لاتینی آن است) شناخته نیست. ابن خلکان آن را واژه‌ای مشتق از ریشه فرانکی به معنای نقره می‌داند. در فرهنگ عربی مصباح واژه «ابن

---

۱. در انگلیسی و لاتین او را به نام Avempace یا Avenpace می‌شناسند.  
 ۲. ابن خلدون در مقدمه حکایتی نقل می‌کند که روزی حاکم ساراگوسا [سرقسطه] در اثر پاره‌ای از ابیات ابن باجه آنچنان به وجد آمد و بیخود شد که چیزی نمانده بود جامه را بر تن چاک کند و سوگند یاد کرد که فیلسوف جوان باید بر بستر از طلا به خانه خود طی طریق کند. ابن باجه نگران از اینکه مبادا این امر فرجام ناخوشایندی داشته باشد، در درون هر يك از لنگه های کفش خود سکه‌ای طلا قرار داد و بدین ترتیب با راه رفتن بر روی طلا به خانه خود رهسپار گردید (رجوع شود به مقدمه، برگردان انگلیسی Rosenthal نیویورک، ۱۹۵۸، مجلد سوم، صص ۴۴۴ - ۴۴۳). ابن باجه ضمن پرداختن به موضوعات دیگر، قطعه شمری درباره شکار سروده است به نام «ترجیمه». رجوع شود به:

G. Sarton, op. cit., Vol. II, Part I, p. 183.

درخصوص مقام والای وی در موسیقی، رجوع شود به:

H. G. Farmer, op. cit., p. 222.

صائح» از نظر لفظی به معنای فرزند طلا ساز آمده است.

ابن باجه در ساراگوسا [سرقسطه] در حدود اواخر قرن پنجم هجری، یعنی قبل از ۱۱۰۶ میلادی، متولد شد، اما تاریخ دقیق تولدش معلوم نیست. وی در شهر زادگاه خویش به طبابت اشتغال داشت، اما پس از فتح ساراگوسا به دست مسیحیان در سال ۵۱۳ هـ/ ۱۱۱۸ م، در سویل [اشبیلیه] و اگساتینا<sup>۱</sup> اقامت گزید. بعدها به فاس در مراکش رفت و در آنجا در دربار المراد به وزارت منصوب شد و همچنین به الحاد متهم گشت<sup>۲</sup> و به تحریک دشمنانش مسموم و به قتل رسید (۱۱۳۸/۵۵۳۳ م).

ابن باجه صاحب فنون متعدد بوده و بسیاری رسائل در زمینه های طب<sup>۳</sup>، جغرافیا، نجوم، علوم طبیعی، شیمی و فلسفه نگاشته است. وی به برخی از فرضیه های بطلمیوس اشکال کرده و از این رهگذر راه را برای ابن طفیل و بطروجی باز کرده است. باید افزود که ایرادهای بطروجی به نظریه بطلمیوسی مرکزیت زمین، بعدها الهام بخش کپرنیک

#### 1. Xatina

۲. پاره ای از تذکره نویسان مسلمان مسامحه ای در کافر قلمداد کردن ابن باجه بخود راه نداده اند و این امر عمده<sup>۴</sup> به لحاظ فرط عقل گرایی وی بوده است (رجوع شود به ووفیات الاعیان اثر ابن خلکان به تصحیح F. Wustenfeld چاپ Gottingen ۵۰-۱۸۳۵، مجلد دوم، صفحه ۳۷۲).

۳. آثار ابن باجه در طب که تقریباً همه آنها از بین رفته، تأثیر بسزایی دست کم بر مسلمانان قلمرو غربی اسلام داشته است. ابن ابی اصیبه، ابن رشد را از شاگردان وی محسوب کرده است. رجوع شود به کتاب عیون الانباء فی طبقات الاطباء به تصحیح A. Muller طبع Königsberg، ۱۸۸۴، مجلد دوم، صفحه ۶۳. بزرگترین گیاه شناس و داروساز مسلمان به نام ابن البیطار (متوفی به سال ۸۶۴۶/۱۲۴۸ م) بکرات از رساله ابن باجه درباره مواد طبی نقل مطلب کرده است. رجوع شود به: Sarton, op. cit.

شد تا نظریه خود را مبنی بر مرکزیت خورشید ارائه نماید<sup>۱</sup>. رساله ابن‌باجه در موسیقی در غرب همانند رسائل فارابی در شرق، مقبول بود. وی نیز همچون فارابی در نواختن آلات موسیقی، خاصه عود، زبردست بوده است.

ابن‌باجه در فلسفه رساله‌های زیادی نگاشته که تعدادی از آنها در منطق است و یک رساله در نفس. کتاب اتصال العقل بالانسان و رسالة الوداع و کتاب تدبیر المتوحد نیز از اوست<sup>۲</sup>. علاوه بر اینها می‌توان از شروح او بر طبیعیات و کائنات جو و جانورشناسی<sup>۳</sup> و سایر آثار ارسطو نام برد. اما مشهورترین رسائل فلسفی وی - که در واقع تنها نوشته‌های موجود اوست - تدبیر المتوحد و رسالة الوداع است که هر دو را برای دوستی که اسپانیا را به قصد مصر ترك می‌کرده به رشته تحریر درآورده است. معرفت به آن هر دو اثر در حال حاضر صرفاً از طریق برگردان عبری آنها میسر است، گرچه رسالة الوداع به لاتینی نیز ترجمه شده است.<sup>۴</sup> کتاب تدبیر المتوحد احتمالاً ملهم از اوضاع و احوال ناهنجار

۱. شایان توجه است که کپرنیک در کتاب دوران‌ساز خود به نام:

*De Revolutionibus Orbium Coelestium*

(چرخش اجرام سماوی) از جمله از بطروجی نقل مطلب کرده است.

۲. سه اثر اخیر الذکر اکنون به زبان اصلی عربی و به تصحیح M. Asin Palacios موجود است. این مطلب را می‌توان اصلاحیه‌ای بر آنچه در همین بند در مورد موجود نبودن آثار ابن‌باجه گفته‌ایم تلقی کرد.

۳. شرح کتاب السماع الطبیعی لارسطو طالیس، کتاب الحيوان لارسطو طالیس. (مترجم)

۴. اثر اخیر در قرن پانزدهم توسط Abraham de Blanes از زبان عبری به زبان لاتینی تحت عنوان *Epistola Expeditionis* برگردانده شد. برگردان عبری تدبیر المتوحد صرفاً تلخیصی است از متن اصلی توسط موسی بن یوشع ناربنی که در شرحی که بر حی بن یقظان ابن طفیل نوشته، آمده است.

محلی و محیط نامطلوب وی بوده‌است. روزگار وی مقارن با عصر اعتقادات جزمی و تحجر بوده نه عصر آزادمنشی و روشن‌اندیشی. لذا ابن‌باجه در مقام فیلسوفی آزاداندیش در تمامی عمر عمیقاً احساس تنهایی می‌کرده و شاهد این امر، عنوان اثر وی تدبیر المتوحد<sup>۱</sup> می‌باشد.

در متافیزیک، ابن‌باجه بیش از آنکه متمایل به وحدت باشد به کثرت معتقد است. به نظر وی، سه جوهر وجود دارند که هر یک را می‌توان مبدأ اعلی محسوب داشت، یعنی ماده و نفس و عقل که در اصطلاح جدید کم و بیش مطابقند با ماده و حیات و روح. جهت تبیین فصل ممیز آن سه، ابن‌باجه می‌گوید که ماده از خارج خود قبول حرکت می‌کند، روح یا عقل فی‌ذاته نامتحرک است لکن سایرین را به حرکت در می‌آورد و نفس که واجد موقعیتی میانه است، خود خویش را به حرکت می‌اندازد. بنا بر این، ماده آزاد نیست و علت حرکت آن در عقل و نفس است نه در خودش. در مقابل، نفس در افعال خود آزاد است. عقل و نفس هر دو ماده را به حرکت در می‌آورند، در حالی که نفس ممکن است خود خویش را به حرکت درآورد و عقل فی‌ذاته نامتحرک است. عقل کامل است و گردش و تغییر را در آن راه نیست. صورت و مبادی آن قدیم است و می‌توان گفت نوع بالاتری از ضرورت در فعلش موجود است. بنا بر این، بر پایه نظریاتی که ابن‌باجه در هستی‌شناسی بدانها قائل است، بخوبی می‌تواند از عهده تبیین موجبیت علی در طبیعت و اختیار برای آدمی و

۱. متوحد به معنای تنهاست. (مترجم)



ضرورت برای عقل برآید.

مسأله دیگری که ابن‌باجه بتفصیل مورد توجه قراردادده ارتباط میان نفس و عقل یا روح است. به نظری، صورت ماده، اصل روحانی آن است که می‌تواند جدا از ماده یا اشیاء مادی نیز تقرر داشته باشد. بنا بر این نظر، کلیات مستقل از جزئیات مادی وجود دارند و جواهری مفارق یا ذواتی روحانی هستند<sup>۱</sup>. همانند افلاطونیان، ابن‌باجه معتقد است که مشاهده صور مجردة کلی ما را به‌حوزه روح متصل کرده، امکان درک حقیقت قصوی را فراهم می‌سازد. مرحله اول سیر معنوی در بشر مبتنی است بر درک معنویات، و به عبارت دیگر، ادراک عنصر عقلانی در جهان مادی. مرحله بعد ادراک صور اولی یا مستقل از تجربه همانند زمان و مکان است. با سیر و تحول بیشتر، نهاد آدمی به درجه‌ای ارتقاء می‌یابد که مستقل از تجربیات حسی به درک خرد محض نائل شده و اصول اولی از قبیل قوانین بنیانی منطق و اصول متعارفی ریاضیات را ادراک می‌نماید. مطابق نظریه ابن‌باجه، ادراک کلی در جزئی و صور اولی تجربه حسی و اصول اولی عقل محض بیشتر از طریق شهود تحقق می‌یابد تا از طریق عقل استدلالی. درک این مقولات به وسیله عقل فعال حاصل می‌شود. مرحله اعلای سیر معنوی یا عقلانی در آدمی، رسیدن به مرحله ادراک مستقیم و اتصال با حقیقت عقلانی محض یا تفکر محض روح یا، به عبارت آخری، با عقل فعال می‌باشد<sup>۲</sup>.

۱. رجوع شود به کتاب کدیر المتوحد، به اهتمام M. Asin Palacios، مادرید

۱۹۴۶، صفحه ۱۹.

۲. عرفان ابن‌باجه، عرفانی تعقلی است نه عرفانی زاهدانه. بنا بر این —

همانند اکثر فلاسفه مسلمان، ابن باجه اتصال یا اتحاد عقل بشر با عقل فعال را که عقل بشر افاضه‌ای از آن است، سعادت اعلی و خیر قصوی توصیف می‌کند. به نظر او، با تأثیر عقل فعال بر عقل در حالت کمون در آدمی، عقل انسان به‌وادی حیات روحانی هدایت می‌شود. لکن حیات جاوید منوط به اتحاد کامل عقل بشر با عقل فعال است.

بر پایه نظریه‌ای این چنین، ادعا بر این است که امیدی برای جاودانگی فردی باقی نمی‌ماند. با همه اینها، ابن باجه اظهار می‌دارد که نفس که در این دنیا از طریق امیال و اعمال خاص اظهار وجود می‌کند، ممکن است به حیات خود پس از موت ادامه داده جزای خیر یا عقاب ببیند. تنها عقل محض یا عقل مجرد که در همگان یکی است، در حیات اخروی در عقل فعال مستحیل می‌شود و وجود مستقل نخواهد داشت. نظریاتی مشابه این نظریات بعدها از سوی ابن رشد نیز ارائه شده است.<sup>۱</sup>

قابل توجه است که، همانند پیروان هگل، ابن باجه معتقد است که تفکر عالیترین کار بشر است. از طریق تفکر است که بشر به حقیقت اعلی دست می‌یابد.<sup>۲</sup> در وجه اعلاى علم که مرحله خودآگاهی، یعنی

اتحاد با عقل فعال شرط لازم برای ایصال عارف به ذات باری است. در این خصوص او رساله مستقلی تحت عنوان کتاب اتصال العقل بالانسان تدوین کرده است.

۱. ابن رشد اثر فوق‌الذکر ابن باجه را در خصوص اتحاد نفس انسان با عقل فعال آنچنان با اهمیت تلقی می‌کرد که بر آن تفسیری نگاشته است.

۲. روزنتال بر این عقیده است که «چنانچه بتوان مشرب سایر فلاسفه را بدرستی عقل‌گرایی نامید، مشرب ابن باجه در مقایسه با آنها عقل‌گرایی —

آگاهی عقل محض به خویشتن است، اتحاد فکر و حقیقت تحقق می یابد. وی همچون افلاطونیان، عقیده دارد که ادراک حسی جزئیات در مقایسه با ادراک صرفاً عقلی کلیات، گمراه کننده است. ابن باجه اشتیاق خاصی به جذبۀ عرفانی ندارد که به نظر او چیزی جز يك کیفیت هیجانی نیست و صرفاً از طریق صور خیالی و استعاره قابل انتقال و بیان است. او در کناره گیری از متکلمین متشرع و عرفا تردید نمی کند و از اینکه غزالی نسبت به عرفان و مکاشفه به بهای از دست رفتن فلسفه تأکید دارد دریغ می خورد، زیرا آنچه را به مکاشفه آشکار می شود تجلیات استعاره حقایق می داند که به طور کاملتر و صریح تر از طریق عقل محض دریافت می شود.<sup>۱</sup> این مطلب کاملاً منطبق با تفکر هگلی است. پس جای شگفتی نیست که او را به اتهام الحاد با زهر مقتول کرده باشند.

نظریات اخلاقی ابن باجه را می توان از کتاب تدبیر المتوحد او استنتاج کرد. به نظر وی، عمل اخلاقی عملی است که متعلق به فطرت

- افراطی است.» رجوع شود به :

E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1958, p. 163.

اگرچه ابن باجه به لحاظ اتکای شدید به عقل به عنوان طریقی برای شناخت حقیقت قصوی در میان سایر فلاسفه اسلامی انبازی ندارد، مع هذا نمی توان در عقاید وی (بر خلاف اسپینوز) شاهد تلاش برای تعشق عقلی به ذات باری بود. ۱. ابن باجه اعتبار و اهمیت عظیم وحی نبوی را انکار نکرده و در واقع قرآن را عالی ترین عطیۀ خداوند به بنی آدم می داند. با این همه او قویاً به امکان درک حقایق دین «به طریق فطری» ، یعنی در پرتو طبیعی عقل، عقیده دارد. در خصوص تبیین و برداشت ابن باجه در مورد شهود نبوی، رجوع شود به اثر صغیر حسن المعصومی با مشخصات زیر:

«Ibn Bajjah on Prophecy» *Proceedings of Eighth Session, Pakistan Philosophical Congress* [1961], Lahore [1962], pp. 53 - 9.

حقیقی بشر باشد. و عمل اختیاری عملی است که به هدایت عقل توأم با آگاهی از مقصودی عقلانی صورت بگیرد. اگر شخصی مثلاً به سبب لغزیدن بر سنگی آن را بشکند، مانند يك كودك یا حیوانی پست بدون آنکه مقصودی در نظر داشته باشد رفتار کرده است. اما اگر او این عمل را به خاطر اینکه دیگران پایشان به آن سنگ نخورد انجام داده باشد، عمل وی بایستی عملی انسانی و عقلانی ملحوظ گردد. ابن باجه در نظریات اخلاقی خود بیشتر متوجه رابطه فرد با جامعه است و عقیده دارد که برای اینکه کسی بتواند عقلانی عمل کند، بایند همواره خود را از انبوه خلق و لذت‌جوییهای پست آنان دور نگهدارد. اما به نظر او عقلا می‌توانند از حشر و نشر با یکدیگر سود ببرند.<sup>۱</sup> جامعه آرمانی متشکل از مردم خردمند، همانند گیاهان در هوای آزاد بدون نیاز به باغبان رشد می‌کند. جالب توجه این است که در جامعه خردمندان به طبیب و روانپزشک و قاضی نیازی نیست، چه ایشان یار یکدیگرند و محبت میانشان پیوند برقرار می‌کند و همانند اولیاءالله در جست و جوی مداومشان در پی حقیقت مطلق، با آرامش و سعادت قرین هستند.

---

۱. بنظر می‌رسد منظور ابن باجه نوعی اشرافیت معنوی است چه آنکه وی صرفاً به حشر و نشر فلاسفه و مردان نخبه توجه دارد. روزنتال را عقیده بر این است که به منظور تحقق کمال معنوی است و نه صرفاً برای رفع نیازهای زندگی و زیستن در صلح و صفا که ابن باجه بر تشکیل جامعه مدنی از افراد مختلف الطبع تأکید دارد. رجوع شود به اثر سابق‌الذکر از Rosenthal صفحه ۱۶۲.

ابوبکر محمد بن عبدالملک بن محمد بن محمد بن طفیل القیسی (۸۵؟-۱۱۱۰ م/۸۱؟-۵۴۶ هـ) که باختصار ابن طفیل نامیده شده و در زبان لاتینی به ابوبکر (Abubacer) مشهور است، فیلسوف، پزشک، ریاضیدان، شاعر و عالم مسلمان اسپانیایی است. وی در گرانادا [غرناطه] به حرفه پزشکی اشتغال داشت و بعدها در دربار ابویعقوب یوسف (دوران حکومت ۸۰-۵۵۸ هـ/۸۴-۱۱۶۳ م) از فرمانروایان سلسله موحدین (الموحدین) صدرا لاطباء سلطنتی شد و، بر حسب بعضی از اخبار، حتی به مقام وزارت نیز رسید. بایستی توجه داشت که بر عهده گرفتن این دو شغل با هم، در حکومت‌های اسلامی امری غریب نبود. ابن طفیل امروزه به خاطر داستان فلسفی مشهور خود به نام حی بن یقظان (زندهٔ فرزند بیدار) که یکی از جالب‌ترین کتابهای قرون وسطی بشمار می‌رود، شهره است.<sup>۱</sup> این کتاب به زبان‌هایی چند ترجمه

---

۱. نقل شده که ابن طفیل آثار عدیده دیگری در سایر موضوعات نیز تألیف کرده است، از جمله دو رساله در پزشکی و شرحی بر «کائنات جو» ارسطو، که گویا همگی از بین رفته باشد. در خصوص اثر او در پزشکی، رجوع شود به کتاب *عیون الانباء فی طبقات الاطباء*، به اهتمام A. Muller، طبع Königsberg، ←

شده است. در سال ۱۳۴۹/۵۷۵۰ م، يك يهودی به نام موسی بن یوشع ناربنی، آن را به زبان عبری ترجمه و تحشیه کرد. بعد نخستین بار در سال ۱۶۷۱ توسط ادوارد پوکاک<sup>۱</sup> از دانشگاه آکسفورد به ضمیمه متن عربی آن که قبلاً توسط پدر وی تصحیح شده بود، به لاتینی ترجمه و منتشر شد و سپس به اغلب زبانهای اروپایی از جمله هلندی (۱۶۷۲)<sup>۲</sup> روسی (۱۹۲۰)<sup>۳</sup>، اسپانیایی (۱۹۳۴) و غیره<sup>۴</sup> ترجمه گردید. در سال ۱۶۷۴ جی. کیث<sup>۵</sup> از پیروان فرقه مسیحی کویکرها [انجمن دوستان] و در سال ۱۶۸۶ جی. اشول<sup>۶</sup> و در ۱۷۰۸ سایمون اوکلی<sup>۷</sup> آن کتاب را به زبان انگلیسی برگردانیدند<sup>۸</sup>. برای خوانندگان

۱۸۸۴، مجلد دوم، صفحه ۷۸. [کتاب حی بن یقظان را بدیع الزمان فروزانفر به فارسی ترجمه کرده است و با عنوان زنده بیدار در سال ۱۳۳۴ به وسیله بنگاه ترجمه و نشر کتاب در تهران منتشر شده است (مترجم)]

#### 1. Edward Pococke

۲. شایان توجه است که I. Bouwmeester، اول کسی که حی بن یقظان را به زبان هلندی ترجمه کرده، از دوستان و یاران اسپینوزا بوده است و ترجمه او آنچنان با اقبال روبرو شد که در سال ۱۷۵۱ تجدید چاپ شد.

۳. ترجمه روسی در سال ۱۹۲۰ در لنینگراد توسط J. Kuzmin انجام شد. اما دکتر سید محمد یوسف به دو برگردان روسی دیگر نیز اشاره دارد که قدمت انتشار یکی به سال ۱۷۵۱ می رسد. در این خصوص رجوع کنید به دیباچه او بر ترجمه اردوی حی بن یقظان، تحت عنوان *Jita Jagta*، کراچی، ۱۹۵۵.

۴. در اینجا لازم است از برگردان آلمانی حی بن یقظان توسط J. Georg Pritius (فرانکفورت، ۱۷۲۶) و برگردان دیگری به همان زبان توسط J. G. Eichhorn (برلن، ۱۷۸۲ و ۱۷۸۳) نیز ذکری بعمل آورد.

#### 5. G. Keith 6. G. Ashwell 7. Simon Ockley

۸. ترجمه سایمون اوکلی تا کنون چندین بار تجدید چاپ شده است. در سال ۱۹۰۵ با اصلاحاتی توسط E. A. van Dyck در قاهره مجدداً انتشار یافت. همچنین ترجمه تجدید نظر شده ای توسط A. S. Fulton در سال ۱۹۲۹ در لندن طبع گردید. ملخصی از این کتاب به قلم Paul Bronnle در سلسله کتب

Wisdom of the East در سال ۱۹۱۰ در لندن انتشار یافت. تا کنون بهترین ←

عرب زبان، معتبرترین متن عربی آن به تصحیح لئون گوتیه<sup>۱</sup> است که با برگردان فرانسوی در سال ۱۹۰۰ در الجزایر انتشار یافت.<sup>۲</sup>

لایب‌نیتس، فیلسوف بزرگ آلمانی (۱۶۴۶-۱۷۱۶) با اثر ابن طفیل از طریق برگردان لاتینی آن توسط ادوارد پوکاک آشنا بود و بطوری که نقل شده، بسیار بر آن ارج می‌نهاد. اخیراً ادعا شده است که مایه اصلی رمان معروف «ایینسون کردو» که در سال ۱۷۱۹ نوشته شده، توسط دانیل دفو از کتاب حی بن یقظان اقتباس گردیده و به احتمال قوی وی از ترجمه سایمون اوکلی که در سال ۱۷۰۸ انجام شده بود استفاده کرده است.

ترجمه تحت‌اللفظی «حی بن یقظان»، زنده فرزند هشیار یا زنده فرزند بیدار است که معنای رمزی مهمی دارد. منظور از زنده اشاره به بشر یا عقل اوست و هشیار یا بیدار اشاره به ذات باری یا عقل الهی است. این مطلب توجه دارد به آیه‌ای از قرآن که خداوند را نه چرت فرا می‌گیرد و نه خواب (سوره ۲ آیه ۲۵۵، [لاتأخذه سنة ولا نوم]). بنا بر این، حی بن یقظان به‌طور رمزی اشاره به این مطلب دارد که عقل

---

ترجمه به زبان انگلیسی از Lenn Evan Goodman است که در سال ۱۹۷۲ انتشار یافته است.

#### 1. Leon Gauthier

۲. ذکر تمامی نشرهای دیگر کتاب در شرق نه امکان‌پذیر و نه متضمن فایده خواهد بود، الا اشاره به این که تنها در سال ۱۲۹۲ هـ (۱۸۸۱-۲ م) شش طبع مختلف از حی بن یقظان انتشار یافت: چهار چاپ در قاهره و دو چاپ در قسطنطنیه. و نیز لازم است از دو برگردان اخیر کتاب به زبان اردو که مدتها انتظار آن می‌رفت یکی توسط ظفر احمد صدیقی تحت عنوان *فلسفه حی بن یقظان*، علیگر، ۱۹۵۵؛ و برگردان سابق‌الذکر توسط دکتر سید محمد یوسف نام برد.

آدمی از خداوند نشأت گرفته و ازین رو استعداد درک کنه حقیقت را مستقل از الهامات نبوی که در صحف الهی آمده است، دارا می باشد. ابن طفیل کلمه عقل را در مفهوم وسیعی بکار برده و کلاً به جنبه شهود عرفانی آن نظر دارد. این معنا هماهنگ با فلسفه نوافلاطونیان می باشد که کتاب مورد بحث به نحو بارزی متأثر از آن است.

عنوان فرعی کتاب ابن طفیل، «اسرار الحکمة الاشراقیه» (اسرار فلسفه اشراق) است که در واقع عنوان یکی از آثار ابن سینا می باشد. حی بن یقظان نیز نام حکایت تمثیلی و عرفانی کوتاهی از نوشته های ابن سیناست. ابن طفیل در واقع اسامی شخصیت های زمان خود - یعنی حی و سلامان و ابصال - را نیز از آن داستان نسبتاً بی روح ابن سینا اقتباس کرده است. این اسامی در آثار مشابهی از نصیرالدین طوسی (۶۷۲-۵۹۷/۷۴-۱۲۰۱ م) و جامی (۹۸-۵۸۱۷/۹۲-۱۴۱۴ م) نیز تکرار شده است.<sup>۱</sup>

۱. مسلم است که چارچوب رمانتیک حی بن یقظان ریشه بسیار قدیمی دارد و سابقه آن را می توان در داستانی باستانی به نام «اسکندر و حکایت بت» یافت. حکایت مشابهی نیز از منابع یونانی توسط حنین بن اسحاق (متوفی به سال ۸۷۷/۲۶۴ م) به ترجمه درآمده است. پر بیراه نیست که پیدایش آن را مربوط به ادوار نوافلاطونی و هرمسی دانست (در خصوص تعبیر اخیر، رجوع شود به ابن سینا و تمثیل عرفانی، تصنیف هنری کرین:

Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, 1969, pp. 208-23)  
[این کتاب در سلسله انتشارات انجمن آثار ملی به یادگار جشن هزاره ابوعلی سینا در ۱۳۳۳ خورشیدی در تهران نیز منتشر شده است. (مترجم)]  
با همه اینها باید اذعان کرد که ابن طفیل اولین کسی بوده که روح جدیدی در کالبد این داستان دمیده و از آن به طور کامل جهت تبیین موضوعی کاملاً فلسفی بهره برداری کرده است. رجوع شود به: G. Satorn, op. cit., Vol. II, Part I,



باید خاطر نشان ساخت که مشابهتهایی بین کتاب ابن طفیل و تدبیر الملوحد ابن باجه نیز وجود دارد. اما ابن طفیل نه تنها از ابن باجه، بلکه از فلاسفه پیش از او، از فارابی به بعد نیز الهام گرفته است. در مقدمه کتاب، ابن طفیل فلاسفه متقدم، خاصه فارابی و ابن سینا و غزالی و ابن باجه را می ستاید، هر چند که به پاره ای اختلاف نظرهای خود با آنان نیز اشاره می نماید.

داستان حی بن یقظان را می توان به شرح زیر خلاصه کرد:

پسری فاقد ابوبن (خود بخودی) در جزیره حاره دور افتاده ای نزدیک خط استوا (احتمالاً جزیره سیلان) دنیا می آید.<sup>۱</sup> آهوئی به تغذیه او پرداخته نخستین مربی وی می شود. پسرک با شیر آهو و در جمع حیوانات بزرگ شده، زبان آنان را فرامی گیرد و بعدها خود را به یک چوبدستی مجهز کرده به اهمیت دستهای خویش پی می برد و بدین ترتیب شکارچی می شود. آهوئی که وی را شیر داده بود می میرد و آنگاه حی با قطعه سنگ تیزی به تشریح اندامهای آن می پردازد تا سرانجام به این نتیجه می رسد که قلب، عضو اصلی بدن و جایگاه اصلی حیات است. همچنین از این طریق به نخستین دریافت خود دست می یابد مبنی بر اینکه از هر موجود زنده پس از مرگ چیزی غیرقابل رؤیت بیرون می رود. بتدریج که کالبد آهو به فساد می گراید، حی از زاغان

۱. از برای «سیلان» آنچنان آب و هوایی قائل بوده اند که توالد خود بخودی یا خلق الساعه را در آنجا ممکن تصور می کرده اند. حسب افسانه ای رایج، هبوط حضرت آدم در آن سرزمین بوده است. امکان ظهور خود بخودی بشر به سبب تعارض با نظریه خلقت او، همواره موضوع مناقشه در میان محققان اسلامی بوده است. در این خصوص رجوع شود به اثر دکتر م. غلاب تحت عنوان «ابن طفیل»، مندرج در مجله الازهر، مصر، ۱۳۶۱/۵۱۹۴۲ م.

چگونگی به خاک سپردن آن را می آموزد. ضمناً بر حسب اتفاق در می یابد که درختان خشک از مالیده شدن شاخه هایشان به همدیگر شعله ور می شوند. آتش را به بیتوته گاه خود می برد و همچنان روشن نگاه می دارد. این کشف او را به تفکر درباره آتش نامریی موجد گرمای تن جانداران وامی دارد و لذا به تشریح پیکر سایر جانوران می پردازد.

بتدریج حسی بیشتر پیشرفت می کند. خود را با پوست ملبس کرده می آموزد که چگونه پشم و الیاف برسد و نیز سوزن بسازد. از پرستوها یاد می گیرد که چگونه خانه بسازد و خود به مرغان شکاری می آموزد که برای او به شکار بپردازند و نیز نحوه استفاده از تخم پرندگان و شاخ گاو را در می یابد. حیوانات جزیره و گیاهان و معدنیات و پدیده های جوی آن را مطالعه می کند و از این رهگذر به عالیترین سطح علم فاضل ترین علمای علوم طبیعی دست می یابد<sup>۱</sup> و بعدها از علم به فلسفه و از فلسفه به عرفان می پردازد.

تکثر پدیده های طبیعت او را شگفت زده می کند و لذا بر آن می شود تا به اصل واحدی که مابین الاشتراک همه آنها باشد دست یافته از این طریق در نهایت امر به اصل واحد حاکم بر جهان برسد. در سیر و تفحص خود در مورد طبیعت مادی که در هر قسمت آن میان جسم و صورت روحانی تمایز قائل می شود، «وجود مجرد تطورناپذیری را که علت کل هستیهاست استنتاج می کند.» و با مذاقه و ژرف اندیشی، موفق به شناخت خداوند از طریق تجلیات او در طبیعت می گردد. ذات باری در نظرش مختار و عاقل و عالم و رحیم جلوه گر

۱. این قسمت از داستان حاوی اطلاعات علمی مختلف است و از جمله يك طبقه بندی طبیعی از علوم بدست می دهد.

می‌شود.

حی بعدها به فحوص در خصوص روح خود که وسیله وصول او به شناخت صفات خداوند بوده می‌پردازد و درمی‌یابد که به حوزه‌ای ورای مولود حیوانی متعلق است و شباهت و قرابتش با روحی است که افلاك را تحت سیطره دارد و صرفاً به لحاظ جسمش به زمین وابسته است و روح یا نفسش که از آن عالیت‌تر در او نیست، بی‌تردید دارای منشأ آسمانی است و نتیجه می‌گیرد که آن چیزی که بدان وسیله به درك ذات برین نائل گردیده باید خود شبیه به آن ذات باشد.

این تفکرات، او را بر آن می‌دارد تا قواعدی برای رفتار خود در آینده مقرر دارد. نیازهای جسمانی خود را به حد ضرورت مطلق، محدود می‌سازد. می‌کوشد فقط از میوه‌ها و سبزیهای رسیده تغذیه کند و تنها در صورت اضطرار غذاهای حیوانی بخورد و تا می‌تواند به مدت‌های هر چه طولانی‌تر روزه بگیرد. عزم جزم می‌کند که نسل هیچ يك از انواع جانوران یا گیاهان نباید به خاطر او منقرض شود. به رعایت نظافت در حد وسواس اهتمام کرده در مواقع قدم زدن در ساحل، مسیر خویش را با حرکت اجرام آسمانی به طرز خاصی هماهنگ می‌سازد. از طریق چنین کارهایی حی متدرجا موفّق می‌شود نفس حقیقی خود را به ورای زمین و آسمانها ارتقا دهد و بدین ترتیب به روح الهی برسد. در این مرحله، به عوض تجربه پیشین خود مبنی بر غور بر وجود خداوند، به درجه محظوظ شدن از رؤیت ملکوتی ذات باری و اتحاد عرفانی دست می‌یابد.

متعاقب آنکه حی به کرات از جذبه‌های عرفانی بهره‌مند می‌شود،

انزوا و خلوت او توسط تازه‌واردی مختل می‌گردد. در جزیره مجاور، مردمی می‌زیند که گرچه تظاهر به پیروی از شریعت اسلامی می‌کنند، اسیر لهو و لعبهای دنیوی هستند. یکی از دوستان سلامان، فرمانروای این جزیره، به نام آصال (یا ابصال)<sup>۱</sup> به قصد استغراق در مطالعه و تهذیب نفس عازم جزیره حی به تصور غیرمسکون بودن آن می‌شود و در آنجا به حی بر می‌خورد. وقتی که حی لسان آدمیان را فرامی‌گیرد، هر دو متقاعد می‌شوند که تعبیر عقلی دین یکی، با فلسفه دیگری، اساساً یکی است. حی به قصد تبلیغ صورت ناب معتقدات دینی به همراه آصال عازم جزیره مجاور می‌شود. اما رسالت آنها با توفیق قرین نمی‌شود و سرانجام هر دو به این نتیجه می‌رسند که اقدام پیامبر در تبلیغ حقیقت به مردم به زبان مجاز، عملی مدبرانه بوده است و به این جهت بر آن می‌شوند که به آن جزیره غیرمسکون بازگردند تا بتوانند زندگی خویش را بیش از پیش وقف خداوند کنند.

### محتوای فلسفی حی بن یقظان

مطالعه دقیق داستان فلسفی ابن طفیل نظریات جالب توجهی درباره مسائل مهم و بزرگ فلسفی بدست می‌دهد<sup>۲</sup>.

۱. این هر دو، دو شکل مختلف از آن نام است، ولی احتمالاً شکل حقیقی، همانطور که در شعر معروف جامی آمده، ابصال است.

۲. در خصوص تعبیر فلسفی حی بن یقظان به منابع زیر مراجعه شود: اثر سابق الذکر ظفر احمد صدیقی، اثر سابق الذکر دکتر محمد یوسف، فصل اول، اثر خواجه عبدالحمید به مشخصات زیر:

«The Philosophical Significance of Ibn Tufail's Hai Ibn Yaqzan», Islamic Culture, 1948, pp. 50 - 70.

آیا دیانت فطری، یعنی دین بدون وحی، ممکن است؟ بنظر می رسد که این داستان، به صریح ترین بیان عقیده به این امکان دارد. ابن طفیل می گوید که حتی اگر خداوند از طریق انبیائش خود را آشکار نساخته بود، دانشمندان و عرفا و فلاسفه از طریق مطالعه طبیعت و نفس انسانی و کائنات به کشف او کامیاب می شدند. حتی ادراک صفات خداوند مانند عقل و عشق او نیز از راه مطالعه طبیعت میسر می بود. چنین روشی، شیوه تجربی تمام عیار اثبات ذات باری و شناخت اوست. خداوند بتحقیق اصل وحدت بخش عالم است و کشف این حقیقت نباید نزد حکیم چندان به درازا بکشد. عارف از طریق فرو رفتن در خود و طیران روح به رؤیت خداوند نائل می گردد و مشاهده جمال حق نزد وی به معنای اتصال مستدام با حقیقت قصوی یعنی اتحاد با ذات باری نیز هست. بر او عیان می شود که ذات باری و روح بشر همانند یکدیگرند و روح بشر در حقیقت بهره از روح الهی دارد. عنوان حی بن یقظان از این رو انتخاب شده است.

ابن طفیل در داستان خویش بوضوح تفاوت میان دو نوع شناخت را آشکار می سازد: یکی منطقی و مع الواسطه و دیگری شهودی و بی واسطه. فقط از طریق دوم است که می توان ارتباط مستدام با حقیقت الهی داشت. از طرف دیگر، طریق اول واجد این امتیاز است که قابل بیان در قالب کلمات است و بدین ترتیب انتقال پذیر به دیگران، حال

و نیز اثر زیر از ب. ح. صدیقی:

«The Philosophy of Hai Ibn Yaqzan», *Proceedings of Fifth Session Pakistan Philosophical Congress* [1959], Lahore [1959].

و همچنین به اثر م. یونس فرنجی محلی، تحت عنوان «ابن طفیل» در نشریه معارف، اعظم گر، ۱۹۲۲، صفحات ۱۸ الی ۲۸.

آنکه هیچ گونه وسیله‌ای برای بیان دومی به‌جز استفاده از صور خیال و تمثیل وجود ندارد. بیان معنا در قالب تمثیل فلسفی به‌این جهت بوده‌است.

موضوع اصلی داستان اذعان به وجود قرابت نزدیک میان دین و فلسفه است و اینکه حکیم از طریق شهودی به‌شناخت حقیقت ژرف عقاید دینی ولو مستتر در حجاب لسان مجازی، واصل می‌گردد. فقط فیلسوف معنای عمیق حقایق دینی را درک می‌کند، اما نباید سعی در فهماندن تعابیر فلسفی عقاید دینی به‌عامه نماید. مردم مستغرق در تلاش معاش اقتصادی و اجتماعی و اغلب فاقد توان لازم برای درک ظرایف و بواطن معانی فلسفی هستند. لذا ابن طفیل نتیجه می‌گیرد که رسول اکرم (ص) حق داشته‌است که حقایق دینی را به‌توده مردم به‌لسان قرآن تبلیغ فرماید. به‌نظر او، این عقیده درست است که عامه مردم را فقط می‌توان از طریق دین آمیخته به‌تمثیلات و معجزات و تشریفات و عقوبتها و پاداشهای اخروی به‌انتظام اخلاقی و اجتماعی سوق داد و صرفاً از این راه است که آنها را می‌توان به سلوک اخلاقی در زندگی راغب کرد.

ابن طفیل سعی دارد بر مبنای شخصیت‌های اصلی داستان خود، یعنی حی و سلامان و آصال، سه الگوی متمایز از انسان تصویر کند. نخست فیلسوفی است که با برخورداری از موهبت ذاتی تفکر و کف نفس به‌کسب هدایت از عالم علوی نائل می‌گردد و مرحله به‌مرحله عروج می‌کند تا به‌وحدت عرفانی با عقل فعال و نهایتاً ذات الهی برسد و این حی است که قهرمان داستان است.

دوم متکلمی متفکر چون آصال است که می‌کوشد زبان استعاری قرآن را در پرتو عقل تفسیر نماید.

سوم شخصیتی است با نظریات سنتی که به عقاید موروثی پای بند است و دقیقاً به انجام تشریفات و مراسم عرفی دین اهتمام می‌ورزد. چنین شخصیتی در قالب شخصیت سلامان تصویر می‌گردد که بنا به روایت داستان، شهریار جزیره مجاور است.

این سه الگو به ترتیب درجات روحانی خویش عرضه شده‌اند و با حی است که ابن طفیل خود را همانند می‌یابد. قابل ذکر است که چشمان آصال فقط از طریق نشست و برخاست و تبادل افکار با حی به حقایق ژرف قرآن باز می‌شود. این امر نمایانگر اهمیت فلسفه برای دین است. به هر حال، کتاب این استنتاج زنده و ناخوشایند را امکان‌پذیر می‌سازد که «بدون استعانت از وحی نبوی نیز بشر می‌تواند در پرتو بینش معنوی به فلاح علوی نائل گردد.» ابن طفیل، به پیروی از نوافلاطونیان، قویاً به امکان اتحاد با خدا به وساطت عرفان و فلسفه معتقد است.

رگه اصلی داستان، فلسفه نوافلاطونی است. همچنین به نظر ما برخی عناصر از مکتب فیثاغوری و حتی کیش جین<sup>۱</sup> و آیین زردشت در آن دیده می‌شود<sup>۲</sup>. پرهیز حی از گوشت و اصرار در گیاه‌خواری و

۱. Jainism. یکی از ادیان هند که دارای کتاب مقدس و معابد و طبقه رهبانی و مناسک ویژه است و پیروان آن معتقدند که گرچه خدایان زمام ماده و زمان را در دست دارند، آفرینش جهان و انتظام بخشیدن به کائنات از لحاظ معنوی، تنها از عهده روح پاک آدمی برمی‌آید. (مترجم)

۲. در واقع در این داستان استثنایی، می‌توان شاهد رشد تدریجی تمدن بشر بود - یعنی تکامل آدمی «از نخستین مرحله که در تاریکی کورمال کورمال -»

پارسامشی و حفظ طهارت بدن و هماهنگ ساختن تمام حرکات خود با اجسام آسمانی، نشانه‌هایی از نفوذ مکتب فیثاغورس است. او همچون پیروان کیش جین و بوداییان، گیاه‌خواری تمام عیار است و احترام بسیار نه تنها نسبت به حیات حیوانی، بلکه حتی برای حیات گیاهی قائل است. فقط میوه رسیده می‌خورد و دانه را با خلوص عقیده در خاک می‌کارد تا هیچ نوعی از آن به واسطه حرص او نابود نشود. نخستین حیرت دینی حی از دیدن پدیده آتش برانگیخته می‌گردد و دائماً آن را افروخته نگه می‌دارد. این اماره، عقیده پارسیان را نسبت به آتش در ما تداعی می‌کند. همه اینها مساعی ابن‌طفیل را در جهت تلفیق و التقاط عقاید مختلف که از خصایص بارز نظامهای فلسفی اکثر فلاسفه اسلامی است نشان می‌دهد.



ابوالولید محمد بن احمد بن محمد بن رشد (۹۵-۵۲۰ هـ/ ۹۸-۱۱۲۶ م) که عموماً به ابن رشد (و نزد اروپائیان به Averroes) مشهور است، بزرگترین فیلسوف مسلمان غربی در قرون وسطی است. دانتِه در کمدی الهی («دوزخ»، قطعه چهارم، بیت ۱۴۴) وی را «مفسر» می خواند، چه او در عصر دانتِه بزرگترین مفسر آثار ارسطو بشمار می رفته است.<sup>۱</sup> ابن رشد در طب و نجوم نیز واجد اعتبار بوده است.<sup>۲</sup>

۱. در واقع ابن رشد از سوی امیر ابویعقوب یوسف رسماً به نوشتن شروحی بر آثار مختلف ارسطو مأمور شد. در اجرای این امر، ابن رشد بر هر یک از آثار عمده ارسطو ملخصی (زیر عنوان «جامع») نوشت، بعد شرحی مختصر (به نام «تلخیص») و نهایتاً از برای طلاب فاضل مطالبی مفصل (موسوم به «شرح» یا «تفسیر»). جای شگفتی است که ابن رشد مدتها در جهان اسلام نه به خاطر شروح خود بلکه بیشتر به لحاظ کتاب تهافت التهاافت که در رد کتاب تهافت الفلاسفه غزالی نوشته، شهره بود. بهر تقدیر، شروح وی موجب تحرك قابل ملاحظه در جهان یهود و دنیای مسیحیت بوده است. از این رو، با وجود اینکه اغلب شروح او به زبان اصلی عربی از بین رفته، به ترجمانهای عبری یا در قالب ترجمان لاتینی از عبری، همچنان حفظ شده است.

۲. او یکی از بزرگترین اطباء عصر خود محسوب بوده است. بنا به گفته سارتون اولین شخصیتی بوده که طرز کار شبکیه چشم را توضیح داده و به این نکته دست یافته بود که يك بار ابتلای به آبسه، موجب مصونیت بعدی از آن بیماری است. رجوع شود به:

لکن همه اینها تحت الشعاع مقام فلسفیش قرار گرفته است. فلسفه ابن رشد نقطه اوج تفکر اسلامی از یکی از جهات اساسی یعنی فهم فلسفه ارسطو است. پیش از ابن رشد و از زمان کندی به بعد، تقریباً سعی تمام فلاسفه مسلمان بر آن بود تا نظام فلسفی ارسطو را بفهمند، لکن اکثر آنها به لحاظ انحراف اسفبار به سوی آثار نامعتبر منسوب به استاگیری<sup>۱</sup> در مساعی خود با توفیق قرین نبودند و همواره با شبهه آثار مختلف نوافلاطونی را آثار اصیل مشایی تلقی می کردند. اما در زمان ابن رشد تعداد معتنا بهی از آثار ارسطو به زبان عربی در دسترس قرار داشت و نامعتبر بودن بسیاری از آثار جعلی منسوب به ارسطو شناخته بود. از این رو تفاوت عمده میان ابن سینا و ابن رشد این بود که دومی فهم اصیل تر و جامع تری نسبت به ارسطو داشته است.

ارسطو از نظر ابن رشد بلند مرتبه ترین و پر استعدادترین متفکر

Sarton, op. cit., II, 356.

در طب او دانشنامه ای با عنوان کتاب الکلیات فی الطب تألیف کرده است که (اصل عربی آن از میان رفته و ترجمه لاتینی آن باقی مانده است. م.) بترتیب شامل هفت کتاب به شرح زیر: کالبدشناسی، فیزیولوژی، آسیب شناسی عمومی، تشخیص بیماری، مفردات پزشکی، بهداشت و درمان شناسی عمومی. این دانشنامه پزشکی پس از ترجمه شدن به زبان لاتینی، به عنوان کتاب درسی طب در دانشگاههای عذیده مسیحی با اقبال روبرو شد. همچنین او بر منظومه پزشکی ابن سینا به نام ارجوزه فی الطب، شرحی نگاشت. در نجوم او ملخصی از المجستی اثر بطلمیوس تهیه کرد و نیز کتابی در خصوص حرکات افلاک تحت عنوان کتاب فی حرکات الافلاک تدوین کرد. رجوع شود به اثر سابق الذکر از سارتون.

۱. لقب Stagirite (استاگیری، اهل استاگیرا) که مؤلف برای ارسطو بکار برده به لحاظ تولد وی در Stagira (استاگیرا) از مستعمرات یونان واقع در مقدونیه بوده است. (مترجم)

و بزرگترین فیلسوف همه اعصار و یگانه فرزانه و دانای حقایق خدشه ناپذیر محسوب بوده است. معتقد بود که کشفیات جدید در علم و فلسفه مستلزم هیچ گونه تحول بنیادی یا دگرگونی مهم در نظام فکری که توسط ارسطو طرح ریزی شده است، نیست. البته، به نظر وی، ممکن بود کسی ارسطو را مورد سوء تعبیر قرار دهد و درباره مقام و منزلت او در تاریخ تفکر بشری درست قضاوت نکند، اما اگر ارسطو صحیحاً فهم می‌شد، معلوم می‌گشت که نظام فلسفی وی در عالیترین مرتبه‌ای است که دانش بشر می‌تواند در وصول به آن کامیاب گردد. قابل ذکر است که سانتایانا<sup>۱</sup> نیز در عصر کنونی نظریاتی مشابه درباره ارسطو اظهار داشته است<sup>۲</sup>. ابن رشد ستایشگر پر حرارت منطق ارسطو بوده است. به گفته او: «بدون آن هیچ کس سعادتمند نتواند بود، و جای تأسف است که افلاطون و سقراط به آن وقوف نداشته‌اند.» سرسپردگی ابن رشد به ارسطو برایش گران تمام شد. او به لحاظ اقدام به نزدیک ساختن نظام ارسطو به اسلام سخت در معرض حمله متشرعه قرار گرفت. متکلمین احساس می‌کردند که ابن رشد برای آنکه عقاید اسلامی را با فلسفه ارسطویی هماهنگ سازد، اسلام را به پایین‌ترین حد تنزل داده است و این امر برای آنان بسیار ناگوار بود. لذا اتهامات عدیده رفض بر او وارد می‌ساختند<sup>۳</sup>.

۱. George Santayana (۱۸۶۳ - ۱۹۵۲) فیلسوف اسپانیایی تبار

امریکایی. (مترجم)

۲. رجوع کنید به کتاب او: *Life of Reason*.

۳. یکی از نتایج حملات متکلمین بر ابن رشد در خصوص عقاید مختلف فلسفیش این بود که در سال ۵۹۱ هـ/ ۱۱۹۴ م امیر ابویوسف یعقوب المنصور که آن زمان در شهر سویل [اشبیلیه] بود دستور داد تمامی آثار ←

نظریات اصلی فلسفی ابن رشد که بعدها موجب اتهام رفض علیه وی شد، مربوط به مسائل قدم عالم، ماهیت علم خداوند و علم او به غیوبات، بقای روح انسانی و حشر اوست. در بادی امر مطالعه آثار ابن رشد در خصوص آن نظریات ممکن است رفضیات بنظر برسد، لکن با مطالعه دقیق معلوم می شود که وی به هیچ وجه منکر اعتقادات دینی نیست. و صرفاً به روش خود اعتقادات را تعبیر و تفسیر می کند تا آنها را با فلسفه هماهنگ سازد.

در مورد نظریه قدم عالم، وی اصل حدوث را انکار نمی کند، بلکه فقط تفسیری درباره آن ارائه می دهد که با آنچه متکلمین ارائه داده اند متفاوت است. بنظر می رسد که ابن رشد ادعا دارد که جهان قدیم است اما در عین حال با قاطعیت تام قائل به تمایزی مهم میان قدم جهان و قدم خداوند است. به نظر او، دو نوع قدم وجود دارد: قدم با علت و قدم بدون علت. جهان قدیم است به خاطر آنکه عاملی خلاق و حرکت ساز ازلاً بر آن تأثیر می گذارد. لکن در مقابل، خدا قدیم بدون علت است. به نظر او، تقدم خداوند بر جهان از لحاظ

ابن رشد بجز معدودی آثار صرفاً علمی در طب و حساب و نجوم سوزانده شود. پرداختن به فلسفه عموماً در عصر ابن رشد به لحاظ پاره ای ملاحظات سیاسی با مخالفت مواجه می شد. با کاهش اقتدار سیاسی در جهان اسلام، حکمرانان اسلامی هر چه بیشتر به استعانت از متکلمین و فقهای متشرعه پرداختند. قابل توجه است که امیر منصور زمانسی که در اشبیلیه بود نه فقط به اتباع خود فرمان داد که کلیه آثار فلسفی ابن رشد را به آتش دراندازند بلکه او را به اتهام رفض محکوم و از کوردوبا [قرطبه] تبعید کرد. اما زمانی که امیر به مراکش بازگشت، حکم تبعید وی لغو شد و ابن رشد در دربار دوباره مورد عنایت قرار گرفت. این تغییر موضع امیر از جمله به این دلیل بوده است که به احتمال قریب به یقین مردم اسپانیا بیشتر از بربرهای مراکش قشری بوده اند.

زمانی نیست، وجود خدا مستلزم زمان نیست، چه آنکه فقط اوست که در قدم لازمان موجود است.

به نظر ابن رشد خلقت، از عدم و به صورت يك بار برای همیشه نیست، بلکه دم به دم تجدید می گردد. حسب نظریات وی، قدرتی خلاق علی الدوام در این جهان در کار است که جهان را به حرکت در می آورد و حافظ آن است. به سهولت می توان این نظریه را با نظریه تکامل و حتی با تکامل خلاق برگسونی منطبق دانست، اگرچه در فلسفه ابن رشد قدرت خلاقه است که متکامل می شود نه مخلوق. اما به هر حال، نتیجه غایی یکی است.

در خصوص علم خداوند، ابن رشد به این نظریه فلاسفه متمایل است که خداوند فقط عالم به ذات خویش است. به عقیده فلاسفه، این فرض برای حفظ وحدت خداوند ضروری است، چه آنکه اگر خداوند اشیاء را بالکثره درك کند، لازم می آید که کثرت در وجود خود او نیز باشد. این طرز تفکر الزام می نماید که خدا کاملاً در درون خود بزید و تنها معرفت به وجود خود داشته باشد و لا غیر. بدیهی است در این حالت علم لایتناهی خداوند در معرض تردید قرار می گیرد. اما در حقیقت این امر صرفاً معلول کج فهمی عقاید فلاسفه بوده که توسط متکلمین به آنان نسبت داده می شده تا آنان را در تنگنا اندازد.

لیکن نظام فلسفی ابن رشد واجد انعطاف بیشتری است، چه بنا بر آن نظام، خداوند در علم به ذات خود، معرفت به تمامی چیزهای جهان نیز دارد زیرا نهایتاً مبدأ اعلی و مبنای تمامی چیزهاست. علم خدا همانند علم بشر نیست بلکه نوع عالیهتری از معرفت است که ما

انسانها نمی‌توانیم تصویری از آن داشته باشیم. علم خدا نمی‌تواند همانند علم انسان باشد، زیرا در این صورت خدا می‌بایست در علم خود شرکایی داشته باشد. علاوه بر این، علم خدا همانند علم انسان منبعث از اشیاء نیست بلکه بالعکس اشیاء وجودشان منبعث از علم خدا به آنهاست. فعل آفرینش خدا با علم او یکی است، به این معنا که علم ذات باری در حقیقت علتی است که به واسطه آن اشیاء بوجود می‌آیند. ابن رشد علم خدا را تنها منحصر به کلیات نمی‌داند. به نظر وی، معقول نیست که در مورد علم خدا میان جزئیات و کلیات تمایز قائل بشویم، زیرا این تمایز منشأ انسانی دارد و در مورد خدا صادق نیست. علم خداوند را، نه می‌توان جزئی خواند، و نه کلی. بنا بر این اتهام متکلمین بر ابن رشد مبنی بر اینکه وی محلی از برای علم لایتناهی خداوند یا علم او به جهان شامل تمامی تکثرات آن باقی نگذاشته است، کلاً بی اساس است.

بر ابن رشد اتهام دیگری مبنی بر انکار بقای فردی روح انسانی نیز وارد گردیده است، چه ادعا شده که، به نظر وی، ارواح آدمیان پس از مرگ به روح کلی ملحق می‌گردند. اگر چه حتی فیلسوفی مانند اقبال این اتهام را تکرار کرده است<sup>۱</sup>، لکن بجرات می‌توان

۱. رجوع شود به این اثر محمد اقبال: *احیای فکر دینی در اسلام*

4. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, London, 1934, p.

این سوء تعبیر از نظریات ابن رشد بسیار عمومیت دارد و بانی آن مدرسیون مسیحی بوده‌اند که می‌خواستند ابن رشد‌گرایی را از مسیحیت بزدایند. پس جای شگفتی نیست اگر شرق‌شناسانی چون مک‌دونالد و دیور اظهار بدارند که در دستگاه فلسفی ابن رشد محلی برای بقای نفس فردی پس از موت وجود ندارد. (رجوع شود به همان کتاب از مک‌دونالد، ص ۸-۲۵۷ و همان کتاب از دیور، ص ۱۹۶). با همه اینها، در صورتی که نظریات او بلاواسطه و —

گفت که در مورد ابن رشد در این زمینه پاره‌ای سوء تفاهات وجود دارد. آنچه می‌گویند ابن رشد در خصوص نفس گفته‌است صرفاً در مورد عقل مصداق دارد. نفس و عقل، نه فقط در نظام ابن رشد، بلکه در نظامهای سایر فلاسفه مسلمان نیز متفاوت است. عقل در بشر قوه‌ای است که او توسط آن حقایق ثابت، از قبیل اصول متعارفی و ریاضی و ارزشهای غایی و قواعد بنیادی تفکر و غیره را بدون وساطت اندامهای حسی درک می‌کند. این امور از روح برین جهان یعنی عقل فعال که در حقیقت مبدأ واقعی و اصل آنهاست به عقل بشر افزوده می‌گردد. عقل به لحاظ اقامت موقت در بدن، از جدایی از عقل فعال رنج می‌برد. لکن پس از نابودی بدن در هنگام مرگ، عقل که فی ذاته فناپذیر است باز می‌گردد تا بار دیگر در عقل فعال مستحیل شده در آنجا با سایر عقول جاودانه بسر برد. بنا بر این، بقای عقل، فردی و شخصی نیست، بلکه جمعی و مشترک است.

به هر تقدیر کیفیت فوق در مورد نفس آدمی مصداق ندارد. نفس، به نظر ابن رشد، نیروی محرك جسم آلی و به تعبیری نشاط حیاتی است که حافظ حیات و موجب رشد جسم آلی است. نفس نوعی انرژی است که به ماده حیات می‌بخشد.<sup>۱</sup> نفس مانند عقل نیست که کاملاً از ماده

مستقیماً در کتاب تهافت او (قاهره، ۱۳۰۳ هجری، ص ۱۳۹ به بعد) مطالعه شود تردیدی در خصوص موضع او در مسأله فوق‌الاشعار باقی نمی‌ماند. همچنین در این خصوص رجوع شود به:

B. H. Zedler, «Averroes and Immortality», *New Scholasticism*, 1954, pp. 436 - 53.

۱. اعتقاد به حیات و حیات‌گرایی ابن رشد از برهانی که او در خصوص بقای نفس به شرح زیر عرضه می‌دارد باهر است. نفس به جسم صورت می‌بخشد و چون چنین می‌کند، کاملاً وابسته به جسم نیست. لذا نمی‌توان فنای نفس را از ←

آزاد باشد، بلکه بر عکس پیوند نزدیک با آن دارد. با همه اینها نفس مستقل از بدن است و می‌تواند جدا از آن به عنوان صورت لحاظ گردد که قویاً پیوسته به ماده است ولی می‌تواند مجرد از آن ادراک شود و تصور مستقل آن امکان دارد. بنا بر این، نفس به سبب استقلال از بدن می‌تواند پس از مرگ به حالت فردی به وجود ادامه دهد. با این وصف، ابن رشد بسی خردمندانه اضافه می‌کند که صرفاً از طریق دلایل فلسفی نمی‌توان بقای نفس آدمی را به طور مقنع اثبات کرد.

اعتقاد ابن رشد در مورد بقای فردی با نظریاتش در مورد حقیقت معاد جسمانی کاملاً تأیید می‌شود. اگر او همانگونه که ادعا شده عقیده می‌داشت که بقای فردی کلاً غیر ممکن است، مسأله معاد جسمانی ابداً برای وی مطرح نمی‌بود. با این همه، اگر متکلمین حتی او را در این زمینه مبری ندانسته و در خصوص معاد جسمانی نسبت بدعت به او داده‌اند، خود در واقع مطلب دیگری است. نظر او انکار آن اصل اعتقادی نیست بلکه صرفاً تفسیر و بیان آن است بنحوی متفاوت با بیان متکلمین. به نظر وی، بدنی که ما در جهان آخرت خواهیم داشت، همان بدن فعلی نخواهد بود، زیرا آنچه معدوم شد عیناً اعاده نخواهد شد، بلکه حداکثر می‌تواند به هیأت چیزی مشابه آن عیان گردد. حیات پس از مرگ صرفاً پایان‌ناپذیر نیست، بلکه رشد و تکامل جاودانه و تداوم همین زندگی می‌باشد. همانگونه که نفس باید در رشد و تکامل از مرحله‌ای به مرحله دیگر باشد، جسم نیز باید در

فنای جسم نتیجه گرفت. رجوع شود به:

Carra de Vaux, «Averroes», *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. II, p. 264 b.



معرض رشد و کسب صفات جدید قرار گیرد. زندگی در جهان آخرت نوع بالاتر زندگی در این جهان خواهد بود و لذا ابدان در آخرت بسیار کاملتر از شکل خاکی آنها خواهند بود<sup>۱</sup>. اینکه این شکل کاملتر چگونه خواهد بود، وی توضیح نمی‌دهد و آن را به گمان وامی‌گذارد. وی بدقت از توصیفات افسانه‌مانند در خصوص حیات اخروی خودداری می‌ورزد و هیچ يك از تخیلات عامیانه مربوط به آخرت را که صرفاً جهت مشغولیات ذهن ابداع شده، نمی‌پسندد. نظر به اینکه این رشد در دوره حیات خود مورد انتقاد شدید متشرعه بود، ناچار بود حتی الامکان موضع خود را در مورد رابطه دین و فلسفه روشن سازد. وی نظریه خود را در این زمینه عمده<sup>۲</sup> در دو اثر برجسته تشریح کرده است: یکی «فصل المقال و تقریر مابین الشریعة والحکمة من الاتصال»، یعنی بحث قاطع (جدا کننده) در خصوص رابطه میان دین و فلسفه، و دیگری «کتاب الکشفان مناهج الأدله فی عقاید الملة»، یعنی تبیین شیوه‌های استدلال در زمینه عقاید دینی<sup>۳</sup>. نخستین اصل برای این رشد این است که فلسفه باید با دین

۱. این رشد در این زمینه حدیثی به سند منسوب به ابن عباس نقل می‌کند، به این مضمون «از آنچه در آخرت هست در این دنیا جز نامی وجود ندارد.»
۲. ترجمه انگلیسی این هر دو اثر در کتاب زیر از محمد جمیل الرحمان آمده است:

*Philosophy and Theology of Averroes*, Baroda, 1921.

ترجمه دقیق تری از کتاب فصل المقال با مقدمه و حواشی اخیراً با این مشخصات انتشار یافته است:

G. F. Hourani, *Ibn Rushd (Averroes) on the Harmony of Religion and Philosophy*, London.

رجوع کنید همچنین به نوشته زیر از همان شخص:

→ «Ibn Rushd's Defence of Philosophy», *The World of Islam: Studies*

هماهنگ باشد که در واقع عقیده و آرمان جمهور فلاسفه مسلمان بوده است. ابن رشد همچون فرانسیس بیکن عقیده داشت که اگرچه بهره‌ای اندک از فلسفه ممکن است آدمی را به بی‌دینی متمایل سازد ولی مطالعه عمیق آن انسان را نسبت به فهم بهتر دین توانا می‌سازد. درباره ابن رشد چنین گفته شده که وی ضابطه دو حقیقت یا، به عبارتی دیگر، دو گونه وحی را به میان آورده است، یکی فلسفی و دیگری دینی که در تحلیل نهایی هر دو باید به یک نتیجه برسند. به نظر وی، انبیاء برای کسب مقبولیت نزد توده مردم از تمثیل و مجاز و حکایات استفاده می‌نمایند ولی فلاسفه در حدی بالاتر و کمتر به صورت مادی به عرضة نظریات خود می‌پردازند. در خصوص لسان صحف الهی باید میان مفهوم لفظی و مفهوم استعاره تفاوت قائل شد. اگر مطلبی در متن قرآن یافت شود که بنظر متناقض با فلسفه باشد، احتمالاً آن مطلب در واقع معنای دیگری سواى معنای ظاهری دارد و لذا باید به جستجوی معنای ژرف‌تر و خالص‌تری برآییم. تمسك به مفاهیم لفظی، تکلیف عوام است و فنحص برای تفسیر صحیح، تکلیف فرزندگان. مثلاً يك فرد ساده لوح از عبارت «خدا در آسمانها است» مفهوم لفظی آن را در نظر دارد و لذا خداوند را جایی در آسمانها مأوی می‌دهد. اما حکیم با علم به اینکه خداوند را نمی‌توان موجودی مادی در مکان تصویر کرد، این جمله را تفسیر می‌کند به اینکه خدا برتر است از تمامی آنچه خاکی و بشری است و خواهد گفت که خداوند نه فقط در آسمانها بلکه در همه جاست. اما زمانی که

حضور مطلق خداوند در مفهوم فضایی آن مطرح شود باز هم حکیم در معرض سوء تفاهم دیگران قرار می‌گیرد. به نظر ابن رشد، فیلسوفی که جمله «خدا در آسمانها است» را تفسیر می‌کند به اینکه خدا جایی جز در وجود خود نیست، شایسته‌تر از هر کس دیگری ذات مجرد محض خداوند را تبیین می‌کند و به جای اینکه بگوید «خدا در آسمانها است»، ترجیح می‌دهد که بگوید «آسمانها در خداست». از این رو عبارت مکان در خداست موجه‌تر است از اینکه گفته شود خدا در مکان است. عباراتی این چنین برای عوام معماهای فلسفی محض است و بیشتر باعث گیجی و گمراهی آنان می‌گردد تا آموزش و ارشاد آنها. بنا بر این، به نظر او، فلاسفه بایستی این اصل را نصب العین قرار دهند که از تعبیر خود از اعتقادات دینی، با عوام سخن نگویند<sup>۱</sup>. در واقع ابن رشد تأکید دارد بر اینکه تشریح اعتقادات دینی برای مردم با توجه به توان فکری آنان باید به‌طور متفاوت انجام پذیرد. وی مردم را به سه طبقه تقسیم می‌کند. نخستین و وسیعترین طبقه شامل مردمی است که به لحاظ موعظی که از طریق منابر به آنان می‌رسد پرهیزگار می‌شوند و به اعتقادات دینی ایمان پیدا می‌کنند. آنان صرفاً تحت تأثیر نیروی خطابی موعظه به سهولت از عقیده‌ای به عقیده دیگر متمایل می‌گردند. متشرعین کم‌مایه از این طبقه می‌باشند. طبقه دوم شامل کسانی است که فهم دینی آنان در عین حال که تا حدی بر پایه استدلال قرار دارد، عمده<sup>۲</sup> بر تصدیق بلا تصور مقدماتی که آن استدلال از آن حاصل می‌شود استوار است. طبقه مدرسیون و متکلمین بر این نهج است. سومین و

۱. رجوع شود به اثر سابق الذکر جمیل‌الرحمان صفحات ۵۵، ۵۱ و ۱۹۱.

آخرین طبقه شامل کمترین مردم است. این طبقه آن دسته از مردم را در بر می‌گیرد که در کسب فهمی عقلانی از دین با توفیق قرین هستند. اعتقادات آنان مبتنی بر ادله منبعت از مقدماتی است که کاملاً مورد فحص قرار گرفته و اثبات شده‌اند. اینان فلاسفه‌ای هستند که فهم دینی در آنان به عالیترین سطح سیر کمالی خود می‌رسد. این طبقه بندی تعابیر مردم از عقاید دینی بر حسب سطح فکرشان، مبین عمق بصیرت روانشناختی ابن رشد است.<sup>۱</sup> با اینهمه، این امر سخت مورد سوء ظن متکلمان قرار گرفت که وی را متهم به ریاکاری می‌کردند و می‌گفتند این حقیقت دو وجهی - یکی مختص متشرعین و دیگری برای فلاسفه - صرفاً نوعی خدعه و ریاست. ولی بی تردید ابن رشد از نظر خلوص و تقوا کمتر از نیکوترین متکلمین نبوده‌است.<sup>۲</sup> او صادقانه معتقد بود که همان حقیقت را می‌توان به اشکال گوناگون عرضه کرد. نهایت این که در مقایسه با سایرین دارای هوش و تیزبینی بیشتری بود و این بینش عمیق تر و نبوغ فلسفی برجسته تر وی را قادر می‌ساخت تا بین غقایدی که نزد اذهان متحجر، آشتی ناپذیر بنظر می‌رسید سازش ایجاد کند. به هر تقدیر، او برداشت

۱. از حضرت علی (ع) نیز حدیثی به این عبارت نقل شده است «تکلم الناس علی قدر عقولهم» یعنی «با مردمان مطابق سطح ادراک آنان سخن بگوئید»  
 ۲. ابن رشد اساساً فیلسوفی مسلمان و چه بسا از فارابی و ابن سینا نیز از این حیث شاخص تر بوده‌است. به گفته روزنتال: «ابن رشد در مرتبه اول مسلمان و در مرتبه دوم یکی از پیروان افلاطون و ارسطو و شارح آنان بوده‌است»

رجوع شود به:

E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1958, p. 177.

محدود و شریrane از حقیقت دوگانه را به شدت محکوم کرده است<sup>۱</sup>.

---

۱. انتساب نظریه «حقیقت دوگانه» ممکن است به پیروان ابن رشد موجه باشد، لکن قطعاً نمی توان آن را به شخص ابن رشد نسبت داد.

ابو زید عبدالرحمن بن خلدون (۸۰۸ - ۷۳۲ هـ / ۱۴۰۶ - ۱۳۳۲)

(م) مورخ، فیلسوف، اقتصاددان، سیاستمدار و معلمی مسلمان بوده است. او بالاخص پدر علم تاریخ و یکی از بنیانگذاران جامعه‌شناسی محسوب است. مرتبه‌اش به‌عنوان فیلسوف به‌مفهوم فنی کلمه، تقریباً به‌طور کامل تحت الشعاع شهرت وی در مقام جامعه‌شناس و نظریه‌پرداز تاریخ قرار گرفته است. در واقع او به‌یک تعبیر نسبت به فلسفه چندان خوشبین نبود و همچون کانت، فلسفه اولی (متافیزیک) را عبث می‌انگاشت. مع‌ذلك اظهاراتش علیه فلسفه از نظر فلسفی آنقدر برجسته است که هیچ طلبه فلسفی نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد. ابن خلدون با اعراض از تمامی اقتباسات ارسطویی و نوافلاطونی، نقطه عطف مستقل و اصیلی در فلسفه اسلامی ایجاد کرد. او از پیشگامانی است که به‌بررسی واقعاً نقادانه ماهیت، محدودیت و اعتبار علم آدمی پرداخته است. ابن خلدون برای هیچ‌یک از خیل فلاسفه مسلمان پیش از خود چندان منزلتی قائل نبود و دستگاههای فکری فارابی، ابن‌سینا، ابن‌رشد و دیگران را بالنسبه بی‌اهمیت تلقی

می‌کرد. با این همه می‌توان او را قابل مقایسه با غزالی دانست<sup>۱</sup> چه آنکه هر دو، موضعی بشدت انتقادی نسبت به فلسفه داشتند، و هر دو قویاً بر این عقیده بودند که نه صرفاً به‌مدد عقل، بلکه با ایقان مذهبی است که می‌توان به حقیقت قصوی رسید.

بسی شایان توجه است که نظریات فلسفی ابن‌خلدون نه در قالب اثری مستقل و منسجم در فلسفه<sup>۲</sup> بلکه از طریق کتابی که در خصوص روشهای پژوهش تاریخی قبل از پرداختن به تاریخ جهان نوشته و عموماً به «مقدمه» مشهور است، بیان شده است. ولی این اثر بر خلاف «تمهیدات»<sup>۳</sup> کانت «مقدمه‌ای بر هر مابعدالطبیعه آینده» نیست بلکه مقدمه‌ای بر هر تاریخ مستقبل است، نهایت اینکه هم برای مقصود اول بکار می‌آید هم برای مقصود دوم. بنا بر این، هم طلبه فلسفه از مطالعه آن بهره خواهد برد و هم طلبه تاریخ.

در بادی امر قبل از آنکه به تبیین عقاید ابن‌خلدون در معرفت

۱. ابن‌خلدون عمیقاً از غزالی متأثر است. سارتون او را حتی پیرو غزالی می‌خواند. رجوع شود به:

Sarton, op. cit., Vol. III, part II, p. 1775.

۲. ابن‌خطیب (۷۷۶-۷۷۱۳/۱۳۷۴-۱۳۱۳م) مورخ و طبیب اسپانیایی و دوست ابن‌خلدون، می‌گوید که وی تعدادی آثار مستقل نیز در فلسفه نوشته است، از جمله وجیزه‌هایی (تلخیص) در خصوص پاره‌ای از آثار ابن‌رشد و «محصل» (یا رساله‌ای در مابعدالطبیعه) نوشته فخرالدین رازی و همچنین رسائلی درباره منطق. تمامی این آثار ظاهراً امروزه مفقود شده یا به‌بوته نسیان افتاده است. همچنین باید به مراتب اخلاص و سپاس عمیق ابن‌خلدون نسبت به معلم خود در فلسفه، محمدبن ابراهیم عیلی، اشاره کرد که در عصر خویش یکی از «بزرگان اهل نظر در مابعدالطبیعه» شناخته می‌شد.

۳. اشاره‌ای است به کتاب مشهور ایمانوئل کانت:

*Prolegomena to Any Future Metaphysics*

که اخیراً زیر عنوان تمهیدات به فارسی ترجمه شده است. (مترجم)

شناسی یا هستی‌شناسی بپردازیم، لازم است موضع او را نسبت به علم یا فلسفه تاریخ و جامعه‌شناسی معلوم کنیم و پاره‌ای از نظریات وی را در این موارد و سایر زمینه‌های وابسته بازگو نماییم. امروزه این امر حقیقت مسلمی است که او پدر فلسفه تاریخ و بنیانگذار جامعه‌شناسی بوده است. بسی بجاست که در این مورد بترتیب به اظهار نظرهای آرنولد توین‌بی<sup>۱</sup> مورخ شهیر بریتانیایی، رابرت فلینت<sup>۲</sup>، فیلسوف انگلیسی، و جورج ساتورن محقق امریکایی در تاریخ علم توجه نماییم. اینها در واقع معدودی از بیشمار اظهارات ستایش آمیزی است که خالصانه از سوی متفکران بزرگ عالم نثار ابن خلدون شده است.<sup>۳</sup>

(۱)... [ابن خلدون] در مقدمه<sup>۴</sup> خویش بر تاریخ جهان، فلسفه‌ای از تاریخ در تصور گنجانیده و صورت

#### 1. Arnold J. Toynbee

#### 2. Robert Flint

۳. مرتبه و اهمیت مقام ابن خلدون در زمان حیاتش شناخته نگردید و حتی تا قرن هفدهم محققین اسلامی توجه چندانی به وی نداشتند. نخستین کسانی که متوجه او شدند ترکها بودند. نویسندگان اروپایی در قرن گذشته او را کشف کردند و اولین کسی که کاملاً به عظمت او پی برد و او را (در سال ۱۸۱۲ میلادی) «منتسکیوی عرب» معرفی کرد، هامر-پورگشتال (Hammer-Purgstall) [خاورشناس اتریشی] بود.

۴. اینکه واژه مورد نظر (مقدمه) به فتح سوم و چهارم یا به کسر سوم و فتح چهارم تلفظ شود از نظر دستور جای بحث است، چه آنکه واژه اولی در وجه مجهول و واژه دومی در وجه معلوم است. نظر به اینکه حرکات کلمه در دستنویس عربی آن قید نشده لذا صرفاً منوط به نظر نویسنده است که آن را در وجه معلوم یا در وجه مجهول قلمداد کند. اکثر محققین امروزی شکل مؤخر را می‌پذیرند و بنظر می‌رسد این امر به تاسی از انتخاب فرانثس روزنتال (Franz Rosenthal) در برگردان سه جلدی وی از مقدمه (چاپ ۱۹۵۸، نیویورک) باشد.



بندی کرده‌است که بی‌تردید سترک‌ترین اثری است از نوع خود که تا کنون در هر عصر یا سرزمینی بوجود آمده است... بنظر می‌رسد که وی در زمینه‌ای که برای تحقیقات خویش برگزیده ملهم از هیچ یک از پیشینیان خود نبوده‌است.<sup>۱</sup>

(۲)... در زمینه علم یا فلسفه تاریخ، نامی درخشان زینت بخش ادبیات و علوم عرب شد. نه در دوره کلاسیک و نه در عصر قرون وسطای مسیحی نمی‌توان شخصیتی یافت که حتی اندکی به درخشش ابن‌خلدون باشد... او در مقام نظریه‌پرداز تاریخ در هیچ عصر و سرزمینی، همتا نداشته‌است... افلاطون، ارسطو و اگوستین هم‌طراز با او نیستند و سایرین شایستگی آن را ندارند که حتی نامشان در جوار نام او ذکر شود. اصالت و فرزاندگی و ژرف‌بینی و جامعیت وی همه یکسان قابل تحسین و ستایش است.<sup>۲</sup>

(۳) ابن‌خلدون مورخ و سیاستمدار و جامعه‌شناس و اقتصاددان و محقق ژرف در امور بشر بود و در پی تجزیه و تحلیل گذشته بشر برای دریافت حال و آینده او... وی در زمره نخستین فلاسفه تاریخ است و بر ماکیاولی<sup>۲</sup> و بودن<sup>۳</sup> و ویکو<sup>۴</sup> و کنت<sup>۵</sup> و کورنوی<sup>۶</sup> تقدم

1. Arnold Toynbee, *A Study of History*, Vol. III, p. 322.

2. Robert Flint, *History of the Philosophy of History*, p. 86.

۳. [Niccolo Machiavelli] (۱۴۶۹-۱۵۲۷). فیلسوف سیاسی و سیاستمدار

ایتالیایی. (مترجم) [جهت مقایسه ابن‌خلدون با ماکیاولی، مراجعه شود. به‌اثر محمد عبدالله عنان تحت عنوان زیر:

*Ibn Khaldun, His Life and Work*, Lahore, 1941, Book II, Chapter V.

همچنین:

E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1958, pp. 106-9.

۴. Jean Bodin (۱۵۳۰-۹۶). متفکر فرانسوی و صاحب آثار متعدد در ←

فکری داشته است.<sup>۱</sup>

با توجه به این مطلب که تمامی این ستایشها صرفاً به لحاظ بخشی از شاهکار ابن خلدون نثار او شده است که فقط مقدمه اثر بزرگ اوست، بهتر به نبوغش می توان پی برد. این اثر همان کتاب العبر<sup>۲</sup>

اقتصاد سیاسی که از بزرگان فلسفه تاریخ بشمار می آید. (مترجم)  
۵. Giovanni Battista Vico (۱۷۴۴-۱۶۶۸). فیلسوف ایتالیایی و نویسنده کتاب معروفی به نام علم نو که از آثار معتبر در فلسفه تاریخ و تحقیق در قوانین تکاملی جامعه محسوب می شود. (مترجم)

۶. Auguste Comte (۱۸۵۷-۱۷۹۸). فیلسوف و ریاضیدان فرانسوی، بانی پوزیتیویسم در فلسفه و علوم اجتماعی و از پدران جامعه شناسی جدید. (مترجم)

۷. A. A. Cournot (۱۸۵۱-۷۷). اقتصاددان و ریاضیدان فرانسوی. (مترجم)

1. Sarton, op. cit., III, 1262.

۲. عنوان کامل تاریخ جهانی ابن خلدون چنین است: «کتاب العبر و دیوان المبتداء والخبر فی ایام العرب والعجم والبربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر» (کتاب امثله عبرت انگیز و ثبت منابع و نیز علم در خصوص تاریخ عرب و عجم و بربرها و سلاطین برجسته ای که معاصر آن ایام بوده اند). اگر چه اولین انتشار کامل این اثر که از بزرگترین آثار ادبیات عرب محسوب است در سال ۱۸۷۶ در بولاق در هفت جلد انجام شد، خود مؤلف آن را به سه بخش تقسیم کرده است: بخش نخست (جلد اول) شامل مقدمه؛ بخش دوم (مجلدات دوم تا پنجم) در خصوص عربها و ملل مجاور؛ و بخش سوم (دو مجلد آخر) کلیات تاریخ بادیه نشینان و سلسله های مسلمان شمال افریقا. مجلد هفتم همچنین شامل شجره نامه و شرح حال خود ابن خلدون می باشد که در واقع صحیح ترین منبع برای شناخت مؤلف و زندگی اوست. گرچه بخش مربوط به قبایل عرب و بربر سرزمین مغرب یکی از منابع بسیار ارزشمند و مهم در خصوص تاریخ آن اقوام می باشد، لکن از نظر بسیاری از صاحب نظران مطالب آن آنطور که از شخصی با آنهمه اطلاعات که یکی از بزرگترین نظریه پردازان تاریخ بشمار است انتظار می رود، استادانه نگاشته نشده است. احتمالاً ابن خلدون به لحاظ انبوهی و گوناگونی حیرت انگیز و حتی تناقض اطلاعاتی که ←

است که خود يك تاريخ جهانی است و در هفت مجلد تدوین شده. پیشگفتار این اثر که به مقدمه شهره است، کل مجلد اول را در بر می گیرد و مبین نظریات مؤلف در ماهیت و روشهای بررسی تاریخ است. گویی صرفاً بر سبیل اتفاق بود که مقدمه موجود رشته های جدید - یعنی علم یا فلسفه تاریخ و جامعه شناسی - قرار گرفته و بقیه اثر را تحت الشعاع قرار داده است. این تصور به خواننده دست می دهد که ابن خلدون آرزو داشته مورخ بزرگی بشود لکن در عوض نظریه پرداز بزرگی در تاریخ از کار در آمد. در حقیقت مقدمه گنجینه ای از اطلاعات است، نوعی دائرة المعارف به صورتی سهل الوصول. اطلاعاتی جالب توجه و غالباً آموزنده می توان از این اثر در زمینه های زیر بدست آورد: نجوم، هواشناسی، جغرافی، اقلیم شناسی، تاریخ، سیاست، اقتصاد، نژادشناسی، مردم شناسی، علم تربیت، ادبیات، فقه اللغة، منطق، برهان جدلی، مابعدالطبیعه، عرفان، نبوت، روانشناسی، علم قوای روحی (نهان بینی، الهام گیری، غیب گویی،

در دسترسش بوده دچار سردرگمی شده است. اما به هر حال، حقیقت این است که ابن خلدون که بزرگترین نظریه پرداز تاریخ بوده لزوماً یکی از بزرگترین مورخان نیست. البته این موضوع نیز باید به حساب گرفته شود که ابن خلدون در سرتاسر زندگی بین فعالیتهای سیاسی و علمی در نوسان بوده است. در سال ۱۳۷۴ میلادی نساچار شد خود را در قصر يك بربر به نام قلعه ابن سلامه واقع در جبال مینا، شرق تلمسان در شمال الجزایر، به مدت سه الی چهار سال منزوی کند تا بتواند اوقات خویش را مصروف نگاشتن تاریخ خود نماید. در همین ایام انزوا بود که او «مقدمه» را تحریر کرد و قسمتی از کل «تاریخ جهانی» خود را نگاشت. به گفته جرج سارتن، نخستین پیش نویس شاهکار او، یعنی «مقدمه»، در فاصله زمانی بین ماه مه تا اکتبر ۱۳۷۷ میلادی تدوین شده است.

رویا)<sup>۱</sup> طب، قابله‌گی، موسیقی، کشاورزی، کیمیا، ستاره‌شناسی، جادو<sup>۲</sup> و غیره.

### روش (بررسی) تاریخ

ابن خلدون مقدمه خود را با بحث در مقصد و ارزش تاریخ، انواع آن و اشتباهاتی که مورخان در ثبت و گزارش وقایع مرتکب می‌شوند، آغاز می‌کند. هدف از تاریخ در نظرش نه برانگیختن حس کنجکاوی خواننده است و نه به طریق اولی کمک به او برای خیال پردازی؛ مراد تجزیه و تحلیل گذشته بنی آدم به منظور دریافت وضع فعلی و آینده اوست. مراد از تاریخ به عقیده او صرفاً روایت سرگذشت سلاطین و سلسله‌ها یا وقایع‌نگاری ساده درباره جنگها و قراردادها نیست، بلکه وصف سیر تمدن بشری است. تاریخ اساساً آینده جامعه بشری و تعالی و اضمحلال آن است با در نظر گرفتن اوضاع و احوال گونه‌گون جغرافیایی و اقتصادی و سیاسی و سایر شرایط فرهنگی<sup>۳</sup>.

۱. نظریات ابن خلدون در خصوص پدیده‌های ناهنجار روانی، روان‌درمانی، بررسی اسرار نیروهای روحی یکی از بدیع‌ترین فصول «مقدمه» را تشکیل می‌دهد. (ترجمه انگلیسی Franz Rosenthal، جلد اول، صفحات ۲۴۵-۱۸۴). در خصوص نظریات ابن خلدون درباره عرفان، رجوع شود به:

Miya Syrier, «Ibn Khaldun and Islamic Mysticism», *Islamic Culture*, 1947, pp. 261-302.

در مورد نظریات او در باب نبوت، رجوع شود به:

F. Rahman, *Prophecy in Islam*, London, 1958, pp. 115-8.

۲. ابن خلدون جادو را بخشی از علوم بحساب می‌آورد، لکن بین جادوی سفید و سیاه فرق قائل است. کیمیاگری و علم احکام نجوم (ستاره‌شناسی) بیشتر مورد تکذیب او بود تا قبول وی.

3. Buddah Parkash, «Ibn Khaldun's Philosophy of History», *Islamic Culture*, 1954, pp. 492-508; 1955, pp. 104-19, 184-90, 225-36; 1956, pp. 225-36.

ضمن بحث در خصوص شیوه علمی تحقیقات تاریخی، ابن‌خلدون در مورد بعضی از دامنهایی که سر راه مورخ گسترده شده هشداری دهد، از قبیل وابستگی به‌نحله یا کیشی خاص، اعتماد بیش از حد مورخ به منابع و مدارک خود، مشاهدات ناقص و نارسا، مبالغه شاعرانه، عجز از سنجش هر واقعه با توجه به اوضاع و احوال خاص آن، و سوء جلب عنایت شاهانه یا شخصیت‌های و الامقام، تسری حکم قیاس تمثیلی به موارد ظاهراً مشابه و غیره و غیره. به نظر ابن‌خلدون مورخ باید نسبت به قوانین حاکم بر ساختار جامعه بشری و تحولات آن صاحب بینش باشد. او باید برخورد علمی برای درک تغییرات تاریخی داشته باشد. این جنبه‌ها نباید همانگونه که در گذشته معمول بوده صرفاً به پدیده‌های طبیعت از قبیل زلزله و سیل و توفان‌شن و بیماری‌های همه‌گیر و غیره نسبت داده شوند، گرچه آنها نیز به‌نوبه خود اهمیت دارند. و نیز نباید دگرگونی‌های عظیم تاریخی را سرسری معلول عوامل غیبی قلمداد کرد. گویا ابن‌خلدون به عوامل غیرمترقبه غیبی اعتقادی ندارد. به نظر او مورخ باید بی‌طرف باشد و تحت تأثیر پیشداوری‌های نظری و کلامی قرار نگیرد. بر او فرض است که تعلیل‌های خود را دقیقاً بر مبنای شواهد تجربی یعنی مشاهدات و تجربیات خودش و دیگران استوار سازد و ضمن جستجوی علل دگرگونی‌های تاریخی، اوضاع و احوال اقلیمی، منطقه‌ای، شغلی، اقتصادی، اجتماعی، دینی، و سایر خصوصیات فرهنگی مردمی را که تحت مطالعه دارد دقیقاً مطمح نظر قرار دهد. در نظر ابن‌خلدون، تاریخ و جامعه‌شناسی از علوم مرتبط به هم محسوبند و مطالعه

جامعه‌شناسی در واقع مقدمه ضروری بررسی تاریخ است. او خود شناخت عمیق از قوانین حاکم بر مسیر تاریخ دارد و در حقیقت بجزرات می‌توان ادعا کرد که اولین کسی است که به بیان روشن این قوانین پرداخته و مصادیق مشخص آنها را نشان داده است.<sup>۱</sup>

### قوانین جامعه‌شناسی

پدیده‌های اجتماعی ظاهراً تابع قوانینی است که گرچه به کلیت قوانین حاکم بر پدیده‌های طبیعی نیستند لکن آنقدر واجد روند منظم هستند که به ایجاد دگرگونیهای اجتماعی بینجامند و از الگوها و دوره‌های تناوبی تکامل یافته پیروی کنند. بنا بر این، دریافت این قوانین، جامعه‌شناس را به درک و پیش‌بینی جریانهای اجتماعی محیط او توانا خواهد ساخت.

ثانیاً، این قوانین صرفاً در مورد توده‌ها عمل می‌کنند و تعیین آنها در مورد اشخاص منفرد چندان واجد معنا نیست، زیرا نگرشهای افراد خود عمده<sup>۲</sup> منبعث از اوضاع و احوال محیط اجتماعی آنان است. پیشوایان به‌تنهایی و بدون نیروهای موجود در ذات ساختار اجتماعی قادر به ایجاد هیچ‌گونه دگرگونی قابل اعتنا در جامعه نخواهند بود.

ثالثاً، این قوانین را صرفاً با جمع‌آوری اطلاعات اجتماعی در سطح وسیع و مشخص ساختن الگوی آنها و آنچه ملازم با آنهاست

---

۱. ابن خلدون بی‌تردید مورخی با دیدگاه (ذهنی) جامعه‌شناسانه بوده است. او به‌اصالت و بداعت کار خود واقف بود و خود را اولین کاشف قوانین ترقی و انحطاط جوامع می‌دانست. رجوع شود به کتاب «مقدمه»، برگردان انگلیسی صفحات ۱۵ به بعد.

می‌توان تعیین کرد. اطلاعات اجتماعی به یکی از دو طریق بدست می‌آید: یا باید مدارک و اسنادی را مطالعه کرد که رویدادهای گذشته بی‌کم و کاست در آنها ثبت شده‌است و یا باید به مشاهده دقیق رویدادهای کنونی پرداخت.

رابعاً، تقریباً يك سلسله قوانین در جوامعی که دارای ساختارها و سوابق مشابه یکدیگر هستند، هر قدر هم که آن جوامع از حیث زمان و مکان از هم بعید باشند، عمل می‌کند.

خامساً، جوامع نیز همانند موجودات زنده یا انداموار، پویایی دارند<sup>۱</sup>. قوالب اجتماعی نیز دگرگون می‌شوند و تحول می‌یابند. به نظر ابن‌خلدون نیز مانند مك دوگال<sup>۲</sup>، مهمترین عامل در تعیین این تغییر، ارتباط بین اقوام و گروههای مختلف است که به تقلید و پذیرش سنتها و نهادهای فرهنگی از یکدیگر منجر می‌شود.

و نهایتاً، ابن‌خلدون تأکید بر این دارد که این قوانین، طبیعت

۱. ابن‌خلدون، رشد، تحول و انحطاط ملل، جوامع و فرهنگها را مشابه همان مراحل در ارگانیزم آدمی می‌داند، به این معنی که «در پی دوره پیشرفت و رشد الزاماً دوره پسرفت و انقراض به‌ظهور می‌رسد.» سارتون عقیده دارد که در این مورد ابن‌خلدون بر اسوالد اشپنگلر (Oswald Spengler: ۱۹۳۶-۱۸۹۵) دارای فضل تقدم است. رجوع شود به اثر سابق‌الذکر از سارتون، صفحه ۱۷۷۰. بایستی توجه داشت که ابن‌خلدون در طول حیات خود شاهد به‌قدرت رسیدن و انقراض سلسله‌های متعدد بوده و به این نتیجه رسیده‌است که نظامهای کهن متدرجاً جای خود را به الگوهای جدید سیاسی و اقتصادی و روحانی می‌دهند. این امور یقیناً به‌او فهمانیده‌است که ظهور و رشد و انقراض منظم جوامع و فرهنگها در چارچوب قوانین گریزناپذیر علیت تحقق می‌یابد.

۲. به‌ظن قوی، مراد نویسنده William McDougall (۱۸۷۱-۱۹۳۸) روانشناس انگلیسی است که در امریکا تدریس می‌کرد و از پیشروان روانشناسی اجتماعی بشمار می‌رفت. (مترجم)

خاص خود را دارا می‌باشند، به این معنی که قوانین اختصاصی جامعه‌شناسی هستند و نه صرفاً بازتاب انگیزه‌های زیستی یا نیروهای فیزیکی. ابن خلدون بوضوح به این نکته توجه دارد و اگرچه تأثیر عوامل محیطی، چون آب و هوا و غذا را می‌پذیرد، عوامل اجتماعی نظیر همسویی منافع و شغل و دین و سواد و غیره را واجد اهمیت بیشتر می‌داند. مطالعه دقیق مقدمه معلوم می‌کند که ابن خلدون در مورد بسیاری نکات دیگر نیز بر جامعه‌شناسان امروز فضل تقدم دارد، مانند استفاده از مفاهیم مکانیستی از قبیل توازن نیروها یا تشعشع انرژی<sup>۱</sup>، درک ریخت جامعه و توصیف رشد و اضمحلال آن در قالب اصطلاحات تقریباً بیولوژیکی و فهم عمیق عوامل اقتصادی مؤثر در ساختار و رشد اجتماعی و جز اینها.

### فلسفه، مخاطرات و نارساییهای آن

نظریات فلسفی ابن خلدون و برداشت او از فلسفه را می‌توان از پاره‌ای از فصول پراکنده در مقدمه او تحت عناوین علم منطق، برهان جدلی، مخاطرات و مغالطه‌های فلسفه، مابعدالطبیعه و غیره بدست آورد.

۱. منطق. ابن رشد برای منطق رفیع‌ترین جایگاه را در حیطه دانش قائل شده است و از اینکه سقراط و افلاطون نتوانستند از منطق ارسطو آگاهی یابند اظهار تأسف می‌کند. ابن خلدون، منطق را از این جایگاه رفیع به‌زیر کشیده صرفاً آن را علمی کمکی و ابزاری می‌نامد و از اینکه این همه وقت در مؤسسات آموزشی به مطالعه



آن به هدر می‌رود ابراز تأسف می‌کند. به نظر او منطق در حد اعلا صرفاً به تیز فهمی طلبه کمک می‌کند<sup>۱</sup>، ولی بیشتر اوقات فقط او را زیرک و فضل فروش بار می‌آورد نه طالب اصیل حقیقت. به نظر او عملکرد منطق عمده<sup>۲</sup> منفی است زیرا فقط به شناخت آنچه حقیقت نیست کمک می‌کند نه به کشف آنچه حقیقت است. به عقیده او منطق در هیچ رشته خاصی معرفت محصل نصیب ما نمی‌کند؛ برای کسب اینگونه معرفت باید به مشاهدات و تجربیات خود و دیگران تمسک بجویم. یک فرد نابغه یا شخص واجد شم علمی قاعده<sup>۳</sup> می‌تواند بدون اینکه تحصیل رسمی منطق کرده باشد، منطقی بیندیشد ولی کسی ممکن است اهل فضل باشد و علی‌رغم تحصیلاتش در منطق، در تفکر مرتکب خطاهای منطقی عدیده گردد. به نظر او حتی کسی که تخصصش در منطق است احتمالاً<sup>۴</sup> مصون از چنین خطاها نیست و این معنا ممکن است نزد خواننده امروزی یادآور صدق حکم مزبور در مورد جان استوارت میل باشد.

ب. جدل. جدل عبارت است از کاربرد عقل و صناعت خطابه برای اثبات حقیقت اعتقادات دینی و، بنا بر این، نوعی فلسفه مدرسی است. طبق نظر ابن خلدون، جدل نیز همانند منطق، صرفاً علمی ابزاری است و نهیاً عمل می‌کند. ابن خلدون با بررسی ریشه‌های تاریخی علم کلام مسلمین به این نتیجه می‌رسد که این علم در اصل صرفاً حربه‌ای دفاعی در قبال کافران و غیرمسلمانانی بوده است که عقاید اسلامی را مورد حمله قرار می‌داده‌اند<sup>۵</sup>. او تردیدی در کارآیی آن به عنوان حربه‌ای

۱. رجوع شود به برگردان انگلیسی مقدمه، مجلد سوم، صفحه ۲۵۷.

۲. رجوع شود به همان مأخذ، صفحات ۱۵۵-۱۵۴.

دفاعی روا نمی‌دارد. لکن اضافه می‌کند که گرچه جدل بخوبی بطلان ادله علیه اعتقادات دینی را ثابت می‌کند، از ارائه دلایل قطعی در اثبات حقانیت آن اعتقادات عاجز است. به‌مدد جدل ممکن است بتوان شخص شکاک را از میدان بدر کرد لکن در عین حال در مجاب و مؤمن کردن او توفیقی بدست نیاورد. حقانیت دین چیزی است ورای حیطه استدلالهای منطقی و نباید تصور کرد که با برهان جدلی می‌توان آن را اثبات کرد. مضافاً اینکه برهان جدلی اغلب به‌ناهنجارترین نوع لفاظی صرف تبدیل می‌شود. شخص جدلی اغلب چنان در لابلای مغالطات و ظرایف لفظی غرق می‌شود که از حقیقت جوئی بدور می‌افتد و به‌جای آنکه طالب کشف حقیقت باشد راغب به نمایش قدرت و مهارت خود در کاربرد واژه‌ها می‌گردد و چنین است که حقیقت در بازی با کلمات و لفاظیهای او از نظرها پنهان می‌گردد.

ج. مخاطرات و خطاهای فلسفی<sup>۱</sup>. ابن خلدون از همان آغاز تحریر مقدمه اعلام می‌دارد که فلسفه برای دین خطرناک است. مخاطرات فلسفه به‌نظر او عمده<sup>۲</sup> ناشی از ادعاهای بی‌اساس و پیشداوریهای فلاسفه است که موجب خسران عظیم می‌شود. به‌پاره‌ای از آنها ابن خلدون به‌شرح زیر اشاره دارد:

۱. این عقیده که چون فلسفه واجد کفایت لازم برای درک و تفسیر حقایق دین است پس می‌تواند با آن سازگار شود.
۲. تبلیغ این امر که فلاح نفس آدمی صرفاً از طریق تفکر

1. E. I. J Rosenthal, «Ibn Kaldun's Attitude to the Falasifa», *Al - Andalus*, Vol. XX, No. 1, 1955.

در باره مجردات فلسفی امکان‌پذیر است.

۳. عقیده به اینکه در سلسله مراتب افاضات از خداوند به جهان، خدا بلاواسطه تنها با نخستین مقوله از آن سلسله یعنی عقل اول مرتبط است.

۱) سازش میان فلسفه و دین امید و آرزوی تقریباً تمامی فلاسفه اسلامی بوده است. بر طبق نظر ایشان، فلسفه و دین هر دو ما را به یک حقیقت رهنمون می‌گردند با این تفاوت که در فلسفه حقیقت در قالب مفاهیم انتزاعی و در دین در پوشش زبان استعاری که قابل فهم برای عامه مردم باشد، عرضه می‌گردد. ایشان بر این عقیده‌اند که فیلسوف نه تنها صالح برای درک حقایق دین است بلکه آن حقایق را به نحو خالص‌تر و بهتر درک می‌کند. همه اینها به نظر ابن‌خلدون ادعاهای بی پایه است. همانند کانت، ابن‌خلدون به فلاسفه در خصوص قاصریتهای روش آنها که به نظرش در کل چیزی جز تجرید مفاهیم و استدلالهای نظری نیست، هشدار می‌دهد. به نظر ابن‌خلدون فلاسفه جدا از طریق دین و صرفاً با توسل به این روش هرگز قادر به وصول به حقیقت قصوی نخواهند بود و اصولاً مسأله سازگار کردن حقایق دین با حقایق فلسفی محلی از اعراب ندارد چه آنکه فلاسفه به حقیقتی دست نیافته‌اند که عرضه نمایند و ادعایشان دایر بر اینکه آنان نیز به حقایقی واصل شده‌اند، در تحلیل نهایی بی اساس از کار در می‌آید. بعلاوه، آنان به نحو اتم نمی‌توانند به درک حقیقت دین که بیشتر موضوعی است مربوط به اشراق درونی تا تجرید مفاهیم و استدلالهای لفظی نائل آیند. فلاسفه به لحاظ

نارساییهای روش خود، در ایجاد سازش میان اعتقادات دینی و عقاید فلسفی جز به تعابیر بیروح و انحرافی از اعتقادات دینی دست نمی‌یابند و چنین است که فلسفه از برای دین خطرناک است. (۲) فلاسفه اسلامی به پیروی از فرزندگان یونانی، چون افلاطون و ارسطو، بر این اعتقاد بوده‌اند که سعادت و فلاح حقیقی نفس آدمی منوط به تعمق در مجردات فلسفی است. این امر، به نظر ابن خلدون، مغایر با تجربه واقعی است چه فلسفه جستجویی دائمی است که راه به جایی نمی‌برد و هر چه بیشتر به آن پرداخته شود بیشتر موجد سر در گمی و دو دلی می‌گردد و به عوض سعادت و فلاح، چه بسا بیچارگی و خسران بارآورد و خسران به این لحاظ که فلسفه اغلب آدمی را از دین دور می‌سازد. بسیاری از طلاب مخلصانه وقت خود را مصروف مطالعه شفا و نجات ابن سینا می‌کنند به این امید که در شفا و نجات نفس خویش توفیق یابند، لکن نفوس آنان به لحاظ سرگشتگی بیمار گردیده در شکوکی محبوس می‌شوند که رهایی از آنها متصور نیست. به نظر او جای بسی تأسف است که بسیاری از فضلا عمر خود را در مطالعه تفاسیر ابن رشد تباه می‌سازند که آنان را درگیر امر غیر ممکن گشودن گره‌های کور فلسفه می‌کند.<sup>۱</sup>

(۳) فارابی و ابن سینا و دیگران نظریه‌ای بیان داشته بودند مبنی بر افاضه تعدادی عقول و نفوس به شیوه ذومراتب از ذات باری. ابن خلدون قویاً شك دارد که این نظریه هیچ‌گونه مبنای منطقی یا تجربی داشته باشد و بیشتر آن را نوعی کارتنک فلسفی یا لعاب شیطان می‌داند

که با وزش اندك نسیم ایرادات بسیار ساده، به هوا می رود. بر طبق این نظریه، خدا بلاواسطه تنها با عقل اول یعنی نخستین مقوله از کل سلسله افاضات بین خدا و جهان مرتبط است و جهان بلافاصله فقط با آخرین مقوله از آن. این امر موجب شکاف عظیمی بین خدا و جهان می گردد. پس چنانچه این همان نظریه ای باشد که فلاسفه نوافلاطونی اسلامی به آن تمسک جسته اند سهولت می توان نشان داد که آنان مدافع نوعی غریب از ماده گرایی هستند، زیرا قبول به اینکه جهان محصول مستقیم آفرینش ذات باری نیست به مثابه آن است که بگوییم جهان از ماده اولیه یا هیولی تکامل یافته است.

د. متافیزیک (ما بعد الفطریه). همانند کانت، ابن خلدون نیز عقیده دارد که تأسیس علمی به نام متافیزیک امکان پذیر نیست. اساس دلایل وی در رد امکان متافیزیک، نشان دادن قاصریت های معرفت بشری است و او این کار را به چند طریق می کند. به نظر او معرفت به جهان پدیدارها در تحلیل نهایی بر تجربه حسی مبتنی است. اما معرفت کسی که ادراک حسی برای وی دست می دهد محدود به اندام های حسی اوست. مثلاً کور تصویری از تجربیات بصری ندارد و شخص کر از اصوات. پس اگر آنها وجود چنان تجربیاتی را منکر شوند صرفاً ترحم ما را جلب می کنند. ولی ما همچنین باید بیاموزیم که به شناخت های خویش از جهان پدیدارها غره نشویم، زیرا مقدار و گستره تجربیات ادراکی ما نیز بسیار محدود و نارساست<sup>۱</sup>. ممکن است موجوداتی در کیهان وجود داشته باشند که برای کسب

معرفت از چیزها - هم از حیث گستره و هم از حیث کیفیت - از ما مجهزتر باشند.

ابن خلدون امکان وجود چنین موجوداتی را با اشاره به جریان تکامل زیستی یادآور می‌شود و شرحی مفصل و روشن از آن بدست می‌دهد. به نظر او تکامل امری تدریجی لکن مداوم است و از معدنیات به گیاهان و از گیاهان ابتدایی به گیاهان درجات بالاتر و از این گیاهان به حیوانات ردهٔ سفلی و از چنین جانداران به حیوانات ردهٔ علیا و از آنها به عالیترینشان یعنی میمون می‌رسد و سپس به انسان ختم می‌شود. اما همهٔ اینها فقط آن چیزی است که ما از جریان تکامل به نحوی که در این سیاره در کار است می‌دانیم. ممکن است موجوداتی از ردهٔ بالاتر از ما نیز وجود داشته باشند. پس همانطور که وجود ذومراتب است، معرفت نیز درجاتی دارد. معرفت ما در مقایسه با معرفت موجودات عالی‌تر چه بسا مشابه شناخت حیوانات در مقایسه با شناخت ما باشد. ایکاش فلاسفه به نارساییهای معرفت خود پی می‌بردند و درمی‌یافتند که عقل آدمی ناتوان از درک تمامی اسرار مکنون جهان است.

ابن خلدون تعقل را نیرویی توصیف می‌کند که به وسیلهٔ آن از محسوسات به معقولات می‌رسیم و، بنا بر این، از تصوّراتی که کمتر کلیت دارند به تصورات کلی‌تر نائل می‌گردیم. از طریق تحلیل و ترکیب، از محسوسات جزئی به تصور کلی دست می‌یابیم و به همان طریق از تصورات کمتر کلی به تصورات کلی‌تر می‌رسیم. بدین ترتیب مثلاً از تصور نوع به تصور جنس می‌رسیم. هر چه کلیت تصویری

بیشتر باشد، آن تصور بسیط‌تر است زیرا هر چه مصادیق<sup>۱</sup> تصور بیشتر باشد، از مفهوم یا محتوای<sup>۲</sup> آن کاسته می‌گردد. نهایتاً به کلی‌ترین و بسیط‌ترین تصورات یعنی وجود، جوهر یا ماهیت می‌رسیم. اینجاست که عقل آدمی به مرز خود می‌رسد، زیرا نه قادر است به ورای این تصورات عالی [یا جنس‌الاجناس] راه یابد و نه می‌تواند اسرار مکنون آنها را کشف کند.

ابن‌خلدون در جایی دیگر، از عقل به مثابه قوه‌ای نام می‌برد که از طریق آن می‌توان به رابطه علی میان اشیاء پی‌برد و سلسله علل و معلولها را پیگیری کرد. به عقیده ابن‌خلدون، هر چه شخص هوشمندتر باشد اشیاء و حوادث عیدیه‌تری را از طریق سلسله علل به هم ارتباط می‌دهد. مثلاً در بازی شطرنج بازیگر هوشمندتر می‌تواند حرکتهای ممکن بیشتری را در مقایسه با بازیگری که به هوشمندی او نیست، پیش‌بینی نماید. طبق نظریه او جهان، کلی است دارای طرح و اسلوب که چیزها در آن از طریق يك سلسله علتها و معلولها به هم وابسته‌اند. وقتی سلسله اسباب و مسببات را سراسر پی‌مودیم، سرانجام به‌اندیشه علت نخستین می‌رسیم، زیرا که زنجیره علل، تسلسل قهقرایی لایتناهی نتواند داشت. اما آدمی در درك علت نخستین درمانده می‌شود و اینجاست که عقل بار دیگر به حد خود می‌رسد. فلاسفه علت نخستین را با ذات باری یکی می‌دانند. تا اینجا ایرادی نیست. اما زمانی که به تبیین ماهیت و صفات خداوند می‌پردازند عدم کفایتشان بروز می‌کند. به نظر ابن‌خلدون، انجام این امر از طریق عقل غیرممکن

1. denotation

2. connotation

است، زیرا این کار مانند آن است که بخواهیم سراپای کوهی را در ترازوی زرگری توزین کنیم<sup>۱</sup>. چه خوب بود فلاسفه درمی یافتند که به هر چیز نمی توان از طریق عقل، معرفت حاصل کرد.





## منابع و کتابنامه

این کتابنامه مشتمل است بر مآخذی که در نگارش کتاب مورد استفاده بوده است و نیز منابع دیگری که در مطالعه بیشتر برای پژوهندگان می‌تواند راهنما باشد. کتابنامه تحت عنوانهایی بخش‌بندی شده است که هر عنوان به جز آخرین قسمت به دو بخش تنظیم شده: بخش اول منابع اولیه و بخش دوم آثار معاصر.

### *Mu'tazilism and Ash'arism*

- al-Ash'ari, Abu al-Ḥasan, *Al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* (The Elucidation of Islam's Foundation), Eng. tr. by W.C. Klein, New Haven, American Oriental Society, 1940 ; *Kitāb al-Lum'ah* and *Risālah fi Istiḥṣān al-Khawḍ fi 'Ilm al-Kalām*, ed and tr. into Eng. by Richard J. McCarthy ; *The Theology of al-Ash'ari*, Beirut, Imprimerie Catholique, 1953.
- al-Baghdādī, 'Abd al-Qāhir ibn Ṭāhīr, *Kitāb al-Farq bayn al-Firaq*, Eng. tr. of the first half by K C Seelye : *Moslem Schisms and Sects*, New York, Columbia University Press, 1920 ; tr. of the second half by A.S. Halkin, Tel Aviv, 1935.
- al-Fuḍālī, Muḥammad, *Kifāyat al-'Awwām fi 'Ilm al-Kalām*, Eng. tr. of al-Fuḍālī's creed from the *Kifāyah* by D.B. MacDonald in his *Development of Muslim Theology*, . . . London, 1903, pp. 315-51.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, *Al-Iqtīṣād fī'l-I'tiqād*, Eng. tr. by 'Abdur Raḥmān Abū Zayd: *Al-Ghazālī on Divine Predicates and Their Properties*, Lahore, Sh Muhammad Ashraf, 1970.
- Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal fi'l-Milal wa'l-Ahwā' wa'l-Nihāl*, Urdu tr. by Mawlāna 'Abdullah 'Imādi : *al-Milal wa'l Nihāl*, Hyderabad (Deccan), Dār al-Ṭaba' Jāmi'ah 'Uthmāniyah, 1945, 3 Vols.
- Ibn Qudāmah, *Taḥrīm al-Nuṣar fi Kutub Ahl al-Kalām*, ed and tr. into Eng. by G. Makdisi : *Ibn Qudāmah's Censure of Speculative Theology*, London, Luzac, 1965.
- al-Nasafī, Najm al-Dīn, *Aqā'id*, Eng. tr. from the '*Aqā'id* by D. B. MacDonald in the *Development of Muslim Theology*, . . . London, 1903, pp. 308-15.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Al-Munāzarāt : A Study in Fakhṛ al-Dīn al-Rāzī and His Controversies in Transoxiana*, ed. and tr. into Eng. by F. Kholeif, Beirut, 1966.
- al-Shahrastānī, 'Abd al-Karīm, *Kitāb Nihāyat al-Iqdām fi 'Ilm al-Kalām*, ed.

- and tr. into Eng. by A. Gillaume, London, O.U.P., 1934.
- al-Taftazāni, Sa'd al-Dīn, *Sharḥ 'Aqā'id-i-Nasafi*, Eng. tr. with intro. and notes by E. E. Elder : *A Commentary on the Creed of Islam*, New York, Columbia University Press, 1950.
- al-Ṭahāwī, Abu Ja'far Aḥmad, *Bayān al-Sunnah wa'l-Jamāh*, Eng. tr. by E. E. Elder in the *Macdonald Presentation Volume*, Princeton, University Press, 1933, pp. 129-44
- Arberry, A. J., *Revelation and Reason in Islam*, London, George Allen and Unwin, 1957.
- Badr-ud-Din 'Alavi, Syed M., *Fatalism, Free Will and Acquisition as Viewed by Muslim Sects*, Lahore, Orientalia, 1956.
- Frank, R. M., *The Metaphysics of Created Beings According to Abu'l-Hudhayl al-'Allāf*, Istanbul, 1966.
- Grunebaum, G. F. (ed.), *Logic in Islamic Culture*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1967.
- Iqbal, Shaikh Muḥammad, *The Development of Metaphysics in Persia*, London, Luzac, 1908 ; Lahore, Bazm-i Iqbal, n.d. ; *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, London, O.U.P., 1934 ; Lahore, Sh. Muḥammad Ashraf, 1960, etc.
- MacDonald, D. B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, London, George Routledge & Sons, 1903 ; Lahore, Premier Book House, 1960.
- Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism*, London, G. Allen & Unwin, 1958.
- Maudūdi, Sayyid Abul 'Ala, *Mas'alah-i Jabr-o Qadar*, Pathankot, Maktabah Jamā'at-i Islāmi, n.d. (Urdu).
- Muzaffar-ud-Din Nadvi, *Muslim Thought and Its Source*, 2nd edition, Lahore, Sh. Muḥammad Ashraf, 1946.
- Najm al-Ghani, *Madhāhib-i Islāmiyyah*, Rampur, 1924 (Urdu).
- Rosenthal, Franz, *The Muslim Concept of Freedom Prior to Nineteenth Century*, Leiden, Brill, 1960.
- Seale, M. S., *Muslim Theology*, London, Luzac, 1964.
- Shibli Nu'māni, *'Ilm al-Kalām*, 4th edition, A'zamgarh, Maṭba' Ma'ārif, 1341/1923 (Urdu).
- Tritton, A. S., *Muslim Theology*, London, Luzac, 1947.
- Watt, W. M., *Free Will and Predestination in Early Islam*, London, Luzac, 1948 ; *Islamic Surveys, I : Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, University Press, 1962.
- Wensinck, A. J., *The Muslim Creed : Its Genesis and Historical Development*, Cambridge University Press, 1932.

Wolfson, H. A., *Philosophy of the al-Kalām*, 2 Vols., Cambridge, Harvard University Press, 1971.

### Sufism

- 'Abd al-Karīm al-Jīlī, *Insān-i Kāmil*, Urdu tr. by Ṣāḥir Aḥmad Ṣāḥirī, Ferozepur, Madani Kutub Khānah, n.d.
- 'Abd al-Qādir al-Jīlānī, *Futūḥ al-Ghayb*, Eng. tr. by M. Aftāb-ud-Dīn Aḥmad, Lahore, Sh. Muḥammad Ashraf, 1967. Many Urdu translations.
- 'Aṭṭār, Farīd al-Dīn, *Manṭiq al-Ṭayr*, Eng. tr. by S. C. Nott: *Conference of the Birds*, London, Janus Press, 1954; *Tadhkirat al-Awliyā'*, Urdu tr. by 'Ināyat Ullāh, Lahore, Malik Dīn Muḥammad, n.d.
- al-Hujwīrī, 'Alī ibn 'Uthmān, *Kashf al-Mahjūb*, Eng. tr. by R. A. Nicholson, 3rd edition, London, Luzac, 1959. Many Urdu translations.
- Ibn 'Arabi, Muḥyi al-Dīn, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Urdu tr. by Mawlawī Muḥammad 'Abd al-Qādir, Hyderabad, Jāmi'ah 'Uthmāniyah, 1942; *Rūḥ al-Quds* and *al-Durrat al-Fāḥkirah*, tr. into Eng. with introduction and notes by R. W. J. Austin: *Sufis of Andalusia*, Los Angeles, University of California Press, 1972; *Tarjuman al-Ashwāq*, ed. with a literal Eng. tr. along with an abridged tr. of Ibn 'Arabi's *Kitāb al-Dhakhkhā'ir al-'Alāq* by R. A. Nicholson, London, Royal Asiatic Society, 1911.
- Ibn al-Farīd, 'Umar ibn 'Alī, *Al-Ta'īyyāt al-Kubrā*, Eng. tr. of 574 verses out of a total of 761 by R. A. Nicholson in his *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, University Press, 1921, pp. 170-91; also by A. J. Arberry, *The Mystical Poems of Ibn al-Farīd*, Dublin, 1956.
- Ibn Jawzī, 'Allāmah, *Talbīs Iblīs*, Urdu tr. by Abu Muḥammad 'Abd al-Ḥaqq, Karachi, Nūr Muḥammad al-Matabī' Kārkhānah Tijārat-i Kutub, 1959. (Against Sufism.)
- Irāqī, Fakhr al-Dīn, *'Ushshāq Nameh*, Eng. tr. by A. J. Arberry: *The Songs of Lovers*, London, O. U. P., 1939.
- Jāmi, 'Abd al-Raḥmān, *Lawā'ih*, Eng. tr. by E. H. Whinfield and Mirza M. Kazvini, London, Royal Asiatic Society, 1928, *Nafahāt al-Uns* (Urdu tr.), Lahore, Islamiyah Press, 1927.
- al-Kalabādhi, Abu Bakr, *Kitāb al-Ta'arruṣ li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf*, Eng. tr. by A. J. Arberry: *The Doctrine of the Sufis*, Cambridge, University Press, 1935.
- al-Kharrāz, Aḥmad ibn 'Īsa, *Kitāb al-Ṣidq: The Book of Truthfulness*, ed. and tr. by A. J. Arberry, London, O. U. P., 1937.
- al-Niffairī, 'Abd al-Jabbār, *The Mawāqif and Mukhaṭabāt with Other Fragments*, ed. with tr., commentary and indices by A. J. Arberry, London, Luzac, 1935.

- al-Qushairī, Abū'l-Qāsim 'Abdul Karīm, *Risālat al-Qushairiyah*, Urdu tr. by Pīr Muḥammad Ḥasan, Islamabad, Islamic Research Institute, 1970.
- al-Rūmī, Jalāl al-Dīn, *Diwān i Shams-i Tabrīz: Selected Poems from the Divāns Shams-i Tabrīz*, ed and tr. by R A Nicholson, 2nd edition, Cambridge, University Press, 1952; *Fīhi mā Fīhi: Malfūzāt*, Urdu tr. by 'Abdul Rashīd Tabassum; *Malfūzāt-i Rūmī*, Lahore, Idārah-i Thaqāfat-i Islāmiyah, 1956; Eng tr with notes by A.J. Arberry: *Discourses of Rumi*, London, John Murray, 1961; *Mathnawi*, critical edition of the text, Eng. tr and commentary by R.A. Nicholson in the Gibb Memorial New Series, London, Luzac, 1925-40, 8 Vols. Many partial translations and selections in English; also many translations and commentaries in Urdu; *Tales from the Masnavi*, London, G. Allen and Unwin, 1961; *More Tales from the Masnavi*, London, G. Allen & Unwin 1963.
- al-Sarrāj, Abu Naṣr, *Kitāb al-Luma'*: Selections tr. into Eng. by A J. Arberry: *Pages from the Kitāb al-Luma'*, London. Luzac, 1947.
- Shabistari, Sa'd al-Dīn Maḥmūd, *Gulshan-i Rāz*, Eng. tr. with Intro. by F. Lederer: *The Secret Rose Garden*, London, John Murray, 1920 (Wisdom of the East Series).
- al-Shādhilī, Abū al-Mawāhib, *Risālah Ḥikmat al-Ishrāq*, Eng. tr. with Intro. and notes by E J. Jurji: *Illumination in Islamic Mysticism*, Princeton, University Press, 1938.
- al-Suhrawardī, Abu Ḥaṣṣ 'Umar, *Kitāb 'Awārif al-Ma'ārif*, Eng. tr. by H. Wilberforce Clarke, Calcutta, 1891; Urdu tr. Lucknow, Newal Kishore, 1926.
- al-Suhrawardī Maqtūl, *Kitāb Ḥikmat al-Ishrāq*, Urdu tr. by Mirza M. Hādi, Hyderabad, Jāmi'ah 'Uthmāniyah; also by Yāsīn 'Alī, Lahore, A R. Company, 1925 (3 Parts). *Three Treatises [of al-Suhrawardī] on Mysticism*, ed and tr. by O. Spies and S.K. Khattak, Stuttgart, 1935.
- 'Abd al-Mājid, *Taṣawwuf-i Islām*, 3rd edition, A'zamgarh, Maṭba' Ma'ārif, 1365/1946 (Urdu).
- Abdel-Kader, A H., *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, London, 1962.
- Affī, A E., *The Mystical Philosophy of Muḥyid-Din Ibnul 'Arabi*, Cambridge, University Press, 1939.
- Atzal Iqbal, *The Life and Work of Rumi*, Lahore, Institute of Islamic Culture.
- Arberry, A J, *Sufism*, London, G. Allen and Unwin, 1950; 2nd edition, 1956; *A Sufi Martyr: The Apologia of 'Ain al-Qudāt al-Hamadhāni*. London, George Allen & Unwin; 1969.

- Arasteh, A. Reza (tr.), *Rumi the Persian: Rebirth in Creativity and Love*, Lahore, Sh Muhammad Ashraf, 1970
- Birge, J K., *The Bektashi Order of Dervishes*, London, 1937.
- Bruchhardt, Titus, *An Introduction of the Sufi Doctrines*, Eng tr. by D M. Matheson, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1970.
- Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* tr. from French by Ralph Manheim, Princeton University Press, 1969
- Gibb, H A R, *Mohammedanism: An Historical Survey* London, O.U.P., 1949. (Cf. chapters 8 and 9).
- Hakim, Khalifah 'Abdul, *Hikmat-i Rumi*, Lahore, Institute of Islamic Culture, 1955 (Urdu); *Metaphysics of Rumi*, 2nd edition, Lahore, Institute of Islamic Culture, 1959; *Tashbihāt-i Rumi*, Lahore, Idārah-i Tlaqāfat-i Islāmīyah, 1959 (Urdu).
- Husaini, S A Q, *Ibn 'Arabi*, Lahore, Sh Muhammad Ashraf, 1962.
- Iqbal, M. *The Development of Metaphysics in Persia*, London, Luzac, 1908; Lahore, Bazm-i Iqbal.
- Izutsu, T., *The Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, Tokyo, 1966.
- Landau, Rom, *The Philosophy of Ibn 'Arabi*, London, G. Allen & Unwin, 1959.
- Lings, Martin, *Moslem Saints of Twentieth Century: Shaikh Ahmad al-Ala'uri*, London, G. Allen & Unwin, 1961.
- Nicholson, R.A., *Idea of Personality in Sufism*, Cambridge, University Press, 1923; *Mystics of Islam*, London G. G. Bell & Sons, 1914; *Rumi: Poet and Mystic*, New York, Macmillan, 1950; *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, University Press, 1921.
- Nizami, K A., *Life and Times of Shaikh Farid-ud-Din Ganj-i Shakar*, Aligarh, 1955
- Rashid Ahmad (Jullandri), *Abu al-Qasim al-Qushairi as Theologian and Commentator* (reprinted from *The Islamic Quarterly* Vol. XIII, No. 1, 1388/1969).
- Rice, C., *The Persian Sufis*, London, G. Allen & Unwin, 1964.
- al-Sakākinī, Sayyidah Dāda, *Rābi'ah Baṣri*, Urdu tr. by 'Abd al-Ṣamad, Lahore, Maktabah-i Jadīd, 1960
- Smith, Margaret, *An Early Mystic of Baghdad: Ḥārith al-Muḥāsibī*, London, 1935; *Al-Gharālī: The Mystic*, London, Luzac, 1944; *Rābi'a: The Mystic & Her Fellow-Saints in Islām*, Cambridge, University Press, 1928; *Readings from the Mystics of Islam*, London, Luzac, 1950; *The Sufi Path of Love: An Anthology of Sufism*, London, Luzac, 1954.
- Valiuddin, Mīr *Qur'an awr Taṣawwuf*, Delhi, Nadwat al-Musannifin, 1956 (Urdu); *The Quranic Sufism*, Delhi, Motilal Banarsidas, 1959.
- Zaehner, R.C., *Hindu and Muslim Mysticism*, London, Athlone Press, 1960.
- Ḥabīb-ud-Dīn Aḥmad, M M, *An Examination of the Mystic Tendencies in*

*Islam in the Light of the Qur'ān and Traditions*, Bombay, published by the author, Pali Road, Bandra, 1932.

### *Ikhwān al-Ṣafā'*

Ikhwān al-Ṣafā', *Al-Ḥayawān wa'l-Insān*, Eng. tr. by J. Platts; *Dispute between Man and the Animals*, London, W H. Allen & Co., 1869; *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* ed. by Khayr al-Dīn Zirikli, Cairo, al-Maṭba'at al-'Arabīyah, 1347/1928, 4 vols. Hindustani tr. by Mawlawi Ikrām 'Alī, revised by Duncan Forbes and Chr Rieu, London, 1861; Urdu tr. by Mawlawi Ikrām 'Alī: *Ikhwān al Ṣafā'*, Delhi, Anjuman i Taraqqī-i Urdu, 1939 (Sections); Eng. tr. from the Hindustani by John Dawson; *Ikhwān al-Ṣafā'*, London, 1869 (Sections).

Lane-Poole, Stanley, *Essay on the Brotherhood of Purity*, Lahore, Orientalia, 1954 (reprint from *Studies in a Mosque*, London, Trübner, 1883, Chapter VI).

Levy, R., *The Social Structure of Islam*, Cambridge, University Press, 1957; cf. pp. 471-96.

### *Al-Kindi*

Al-Kindi, *Rasā'il al-Kindi al-Falsafiyah*, ed. by Muḥammad 'Abd al-Hādī Abu Rīdah, Cairo, Dār al-Fikr al-'Arabi, 1369/1950, 384 p. (Text of fourteen treatises, etc., with an Intro. : pp. 1-80); Vol II : 1372/1953, 152 p. (Text of eleven treatises with an Intro. : pp. 3-4) (Arabic).

Atiyeh, George N., *Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs*, Rawalpindi, Islamic Research Institute, 1966.

Levy, Martin, *The Medical Formulary of al-Kindi*, University of Wisconsin Press, 1966.

Rescher, Nicholas, *Al-Kindi: An Annotated Bibliography*, University of Pittsburgh Press, 1964.

### *Al-Rāzi*

al-Rāzi, Zakrīya, *Al-Ṭibb al-Rūḥāni*, ed. by Paul Kraus in the *Rhagensis [Razis] Opera Philosophica*, Cairo, 1939 (Vol. I, pp. 1-96); this is the only edition of al-Rāzi's extant philosophical treatises and fragments. Eng. tr. of the *al-Ṭibb al-Rūḥāni* with an introduction by A. J. Arberry: *The*

*Spiritual Physick of Rhazes*, London, John Murray, 1950 (Wisdom of the East Series).

### *Al-Fārābī*

- Al-Fārābī, *Falsafah Aristūfālīs*, tr. into Eng. by Muḥsin Mahdi : *Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, Glencoe (Illinois), 1962 ; *Fuṣūl al-Madani : Aphorisms of the Statesman*, ed with an Eng. tr., Intro and notes by D M Dunlop, Cambridge University Press, 1961 ; *Kitāb Arā' Ahl al-Maḍīnat al-Fāḍilah*, ed. 'Id [Abd] al-Wāṣif Muḥammad al-Kurjī, 2nd edition, Cairo, 1368/1943 (Arabic) ; *Kitāb al-Siyāsah al-Madaniyah*, Hyderabad, Dairatul-Maarif-il-Osmania, 1346 H (Arabic) ; *Kitāb Tahsil al-Sa'ādah*, Hyderabad, Dairatul-Maarif-il-Osmania, 1345 H. (Arabic) ; *Rasā'il al-Fārābī*, Hyderabad, Dairatul-Maarif-il-Osmania, 1340-9 H., 10 Parts in 4 Vols (Arabic) ; *Al-Thamarat al-Ma'rifah fi Ba'd al-Rasā'il al-Fārābiyah* (Philosophische Abhandlungen), ed. by F. Dietrich, Leiden, 1890 (Arabic text of eight opuscles, etc ).
- 'Aqqād, 'Abbās Maḥmūd, *Al-Fārābī*, Urdu tr. by Ra'is Aḥmad Ja'fari : *Abu Nasr Fārābī ke Hālāt*, Karachi, al-Maṭbū'āt, 1953.
- Farmer, A G , *Al-Fārābī's Arabic-Latin Writings in Music in the Iḥṣā' al-'Ulūm*, Glasgow, Civic Press, 1934. The texts ed. with tr. and commentaries.
- Hammond, Rev. Robert, *The Philosophy of Alfarabi and Its Influence on Medieval Thought*, New York, Hobson Book Press, 1947.
- Lerner, R., and Muḥsin Mahdi, *Medieval Political Philosophy : A Source Book*, Free Press, 1963.
- Rescher, Nicholas, *Al-Farabi : An Annotated Bibliography*, University of Pittsburgh Press, 1962. : *Al-Fārābī's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, University of Pittsburgh Press, 1963.

### *Ibn Sīna*

- Ibn Sīna : *Dānish Nāma-i 'Alā'i (Ilāhiyāt)* Eng. tr. with Commentary and notes by Parviz Morewedge : *The Metaphysica of Avicenna (ibn Sīnā)*, London, Routledge & Kegan Paul, 1973. *Ḥayy Ibn Yaqṣān*, Eng. tr. along with that of the Persian commentary on it (attributed to Juzjānī) in Henry Corbin's *Avicenna and the Visionary Recital*, New York, 1960, pp 137-50, 279-380 ; *Kitāb al-Ishārāt wa'l-Tanbihāt*, ed by Sutaymān Dunya, Cairo, Dār al-Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, 1367/1948. 3 Vols. (Arabic) : *Kitāb al-Nafs* (Avicenna's *De Anima*, being the Psychological Part of *Kitāb al-Shifā'*), ed by F. Rahman, London, O.U.P., 1937 ; *Kitāb al-Shifā'*, Teheran, 1924, 2 Vols.



- (Arabic) : *Majmu' Rasā'il al-Shaykh al-Ra'īs*, Hyderabad, Dairatul-Maarif-il-Nizamia, 1353 H. (Arabic) ; *al-Najāt*, ed by Muhyi al-Dīn Ṣābri al-Kurdi, 2nd edition, Cairo, 1938, Eng. tr. of Book II, Chapter VI, with Historico-Philosophical notes and textual improvements on the Cairo edition by F. Rahman: *Avicenna's Psychology*, London, O.U.P., 1952—see also A.J. Arberry's *Avicenna on Theology* ; *Risālah fī Māhiyyat al-'Ishq*, Eng. tr. by L. Fackenheim : "A Treatise on Love by Ibn Sina," *Medieval Studies*, Vol. VII, 1945, pp 208-28 ; *Risālah al-Tā'ir* Eng. tr. in *Three Treatises on Mysticism* by O. Spies and S.K. Khattak, Stuttgart, 1935 ; also in Henry Corbin's *Avicenna and the Visionary Recital*, New York, 1960, pp. 186-92 ; *Tis' Rasā'il fī al-Ḥikmah wa'l-Ṭabī'iyāt*, Cairo, Matba' Hindiyah, 1326/1908 ; also Constantinople, 1298 H. (Arabic).
- Afnan, Scheil M., *Avicenna : His Life and Works*, London, G. Allen & Unwin, 1958.
- Arberry, A. J. (Tr.), *Avicenna on Theology*, London, John Murray (Wisdom of the East Series), 1951, (Extracts from *al-Najāt* with an account of Ibn Sīnā's life.)
- Corbin, H., *Avicenna and the Visionary Recital*, New York, Pantheon, also London, Routledge & Kegan Paul, 1960.
- Faḍl Haqq, Muḥammad, *Tajalliyāt-i Ibn Sina*, Lahore, Rifāh-i-Ām Steam Press, 1928 (Urdu).
- Indo-Iranian Society, *Avicenna Commemoration Volume*, Calcutta, 1956.
- Rahman, F., *Prophecy in Islam ; Philosophy and Orthodoxy*, London, G. Allen & Unwin, 1958 (cf. chapters I and II).
- Wickens, G. M (Ed.), *Avicenna : Scientist & Philosopher ; A Millenary Symposium*, London, Luzac, 1952.

### Al-Ghazālī

- al-Ghazālī, *Ayyuh al-Walad*, text and Eng. tr. by G. H. Scherer, Beirut, 1936 (Doctorate thesis) ; *Bid'iyat al-Hidāyah*, Eng. tr. by W. M. Watt, in his *Faith and Practice of al-Ghazālī*, London, 1953, pp. 86-152 ; *Al-Ḥikmah fī Maḥlūḡāt Allah*, Urdu tr. by Muhammad 'Alī Luṭfī, Karachi, 30 New Karachi Housing Society, 1960 ; *Iḥyā' 'Ulām al-Dīn*, Urdu tr. by Muḥammad Aḥsan Šiddīqī : *Madhāq al-'Arifin*, 7th edition, Lucknow, Matba'. Tej Kumar, 1955, 4 Vols. ; *al-Iqtisād fī'l-I'tiqād*, Eng. tr. with notes by 'Abdur Raḥmān Abū Zayd : *Al-Ghazālī on Divine Predicates and Their Properties*, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1970. *Kimiyyā'-i Sa'ādāt*, Urdu tr. by M. 'Ināyat Ullāh, revised edition, Lahore, Dīn Muḥammadi Press, n.d. ; *Kitāb al-'Ilm*, Eng. tr. by Nabih Amin Faris : *The Book of Knowledge*, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1962 ; *Makātib* (Letters),

tr. Urdu by 'Abdul Wahhāb Zuhūri : *Makātib-i Imām Ghazālī*, Karachi, Nafis Academy, 1949 ; *Maqāsid al-Falāsifah*, Urdu tr. by Muḥammad Ḥanīf Nadwī : *Qadīm Yūnānī Falsafah*, Lahore, Majlis-i Taraqqī-i Adab, 1959 ; *Minhāj al-'Abidin*, Urdu tr. by Muḥammad Munīr : *Sirāj al-Sālikin*, Lucknow, Newal Kishore, 1927 ; *Mishkāt al-Anwār* (*Niche of Lights*), Eng. tr. with Intro. by W.H.T. Gairdner, London, Royal Asiatic Society, 1924 ; Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1952 ; *Mizān al-'Amal*, Urdu tr. by Naṣr Ullāh Khān, Mandi Bahauddin [Pakistan], Sufi Printing and Publishing Company, n.d. ; *Al-Munqidh min al-Dalāl*, Eng. tr. by W.M. Watt : *The Faith and Practice of al-Ghazālī*, London, G. Allen & Unwin, 1953, pp. 19-85 ; also by Claud Field : *Confessions of al Ghazālī*, London, John Murray, 1909 (Wisdom of the East Series) ; Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, n.d. — many Urdu translations ; *Murshid al-Amin*, Urdu tr. by 'Abd al-Quddūs Hāshimi, Karachi, Urdu Manzil, 1955 (summary of *Ihyā'*) ; *al-Risālat al-Ladunniyah*, Eng. tr. by Margaret Smith in the *Journal of Royal Asiatic Society*, 1938, pp. 177-200, 353-74 ; *Risālat al-Ṭa'ir*, tr. by N.A. Faris : "Ghazzālī's Epistle of the Bird" *The Muslim World*, Vol. XXXIV, 1944, pp. 47-53 ; *Tahdūt al-Falāsifah*, Eng. tr. by Ṣabīḥ Aḥmad Kamālī : *Incoherence of the Philosophers*, Lahore, The Pakistan Philosophical Congress, 1958.

Bagley, F.R.C. (Tr.), *Al-Ghazālī's Book of Council for Kings*, Leiden, Brill, 1964.

Calverley, E.E., *Worship in Islam* (Being a Translation with Commentary and Introduction of al-Ghazālī's Book of the *Ihyā'* on the Worship), London, Luzac, 1957. 2nd edition with corrections.

Fakhry, Majid, *Islamic Occasionalism*, London, G. Allen & Unwin, 1958 Cf. Chapter II.

Faris, Nabih Amin, *The Foundation of the Articles of the Faith* (tr. of the *Kitāb Qawā'id al-Aqā'id* of *Ihyā'*), Lahore, Sh. Muhammad Ashraf ; "Al-Ghazzālī" in *The Arab Heritage*, ed. *idem*, Princeton University Press, 1946, pp. 142-58 ; *The Mysteries of Fasting* (tr. of *Kitāb Asrār al-Ṣaum* of *Ihyā'*), Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1970 ; *The Mysteries of Purity* (tr. of *Kitāb Asrār al-Ṭahārah* of *Ihyā'*), Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1971.

Field, Claud (Tr.), *The Alchemy of Happiness*, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, n.d. (reprint from Wisdom of the East Series).

Isma'il R. el-Faruqi (Tr.), *Our Beginning in Wisdom* (translation of al-Ghazālī's *Min Hunā' Na'lamu*), Washington, American Council of Learned Societies, 1953.

MacDonald, D.B., *Development of Muslim Theology...*, London, 1933. Cf.

Part III, pp 215-42.

Mackane, Willian (Tr.), *Al-Ghazzālī's Book of Fear and Hope*, Leiden, Brill, 1962.

Nadwi, Muḥammad Ḥanīf, *Afḥār-i Ghazālī*, Lahore, Idārah-i Thaqāfat-i Islāmīyah [Institute of Islamic Culture], 1956 (Urdu); (Tr.) *Sargudhasht-i Ghazālī*, Lahore. Idārah-i Thaqāfat-i Islāmīyah, 1959 (Urdu tr. of *al-Munqidh* with introduction); *Ta'limāt-i Ghazālī*, Lahore, Idārah-i Thaqāfat-i Islāmīyah, 1962 (Urdu).

Nawab Ali, Syed, *Some Moral and Religious Teachings of al-Ghazzali*, Lahore, Sb Muhammad Asbraf, 1946.

Nūr al-Ḥasan Khān (Tr.), *Ghazālī ka Taṣawwur-i Akhlāq*, Lahore, Maktabat al-Ilmīyah, 1956 (Urdu).

Othman, Ali Issa, *The Concept of Man in Islam in the Writings of al-Ghazali*, Cairo, Dar al-Maarif, 1960.

Sayyid, Hasan Qādiri Shor, *Imām Ghazālī ka Falsafah-i Madhhab-o Akhlāq*, Delhi, Nadwat al-Muṣannifin, 1380/1961 (Doctorate thesis in Urdu).

Shehdai, F., *Ghazālī's Unique Unknowable God*, Leiden, Brill, 1964.

Smith, Margaret, *Al-Ghazālī: The Mystic*, London, Luzac, 1944.

Umaruddin, M., *The Ethical Philosophy of al-Ghazzālī*, Aligarh, Published by the author, 1949-1951, 4 Parts; also in one volume, Aligarh, 1962; *The Idea of Love in the Philosophy of al-Ghazzālī*, Aligarh, Muslim University Press, 1941; *Some Fundamental Aspects of Imam Ghazzālī's Thought*, Aligarh, Irshad Book Depot, 1946.

Watt, W.M., *Muslim Intellectual: A Study of Ghazzālī*, Edinburgh University Press, 1963.

Wensinck, A.J., *On the Relation between Ghazālī's Cosmology and His Mysticism*, Amsterdam, 1933.

Zolondek, L (Tr.), *Al-Ghazālī's Conduct of State*, Leiden, Brill, 1963.

Zwemer, S.M., *A Moslem Seeker after God*, London, 1920

### Ibn Bājjah

Ibn Bājjah, . . . *al-'Aql al-Fa'āl*: Text with Eng. tr. under the title: "Ibn Bājjah on Agent Intellect" in the *Journal of Asiatic Society of Pakistan* (Dacca) Vol. V, 1960; *Kitāb al-Nafs*, ed. with notes and Intro. by Dr M. Ṣaghīr Ḥasan al-Ma'sūmi, Damascus, Al-Majma' al-'Ilm al-'Arabi, 1960 (Eng. tr. published by the Historical Society, Karachi); *Risālah al-Ghāyat al-Insāniyah*: text with Eng. tr. under the title: "Ibn Bājjah on Human End," in the *Journal of Asiatic Society of Pakistan* (Dacca) Vol II. 1957; *Tadbīr al-Mulawāḥḥid*, ed. by M. Asin Palacios, Madrid-Granada, 1946 (Arabic).

### Ibn Tufayl

Ibn Tufayl, *Ḥayy Ibn Yaqẓān*, Eng. tr. by Simon Ockley : *The Improvement of Human Reason Exhibited in the Life of Hai Ebn Yakhḍhan*, London, 1708; new edition by A.S. Fulton, London, 1929; by Paul Bronnle : *Awakening of the Soul*, London, John Murray, 1910, 4th impression (Wisdom of the East Series) tr. with Introduction and notes by Lenn Evan Goodmann; *Ibn Tufayl's Ḥayy Ibn Yaqẓān*, New York, Twayne Publishers Inc, 1972, Urdu tr. by Dr. Sayyid Muḥammad Yūsuf : *Jīta Jāgta*, Karachi, Anjuman-i-Taraqqi-i-Urdu Pakistan, [1955?], and Zafar Aḥmad Ṣiddīqī : *Ḥayy Ibn-i Yaqẓān*, Aligarh, 1955.

Ibn Sina, *Ḥayy Ibn Yaqẓān* (with Juzjānī's commentary on it), Eng. tr. in Henry Corbin's *Avicenna and the Visionary Recital*, New York, 1960, pp. 137-50, 279-380

Jāmi, 'Abd al-Raḥmān, *Salamān-u Absāl*, Eng. tr. by A. J. Arberry in *Fitzgerald's Salaman and Absal*, Cambridge, University Press, 1956.

Ṣiddīqī, Zafar Aḥmad, *Falsafah-i-Ḥayy Ibn-i-Yaqẓān*, Aligarh, 1955 (Urdu).

### Ibn Rushd

Ibn Rushd, *Bidd'iyat al-Mujtahid* . . . , Urdu tr. : *Hidāyat al-Muqtaḍid*, Rabwah, Idārat al-Muḥannifin, n.d. ; *Faṣl-al-Maqāl* . . . , Eng. tr. by Jamilur Rehman, in his *Philosophy and Theology of Averroes*, Baroda, 1921, pp. 13-80, also by G.F. Hourani with intro. and notes : *Ibn Rushd (Averroes) on the Harmony of Religion and Philosophy*, London ; *Kitāb al-Kaṣṣafan Manāḥij* . . . , Eng. tr. by Jamilur Rehman in his *Philosophy and Theology of Averroes*, Baroda, 1921, pp. 83-308 ; *Sharḥ Jamhūriyah Aflākūn*, ed. with an intro. tr. and notes by E.I. J. Rosenthal ; *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, Cambridge, University Press, 1956 ; *Tahāfut al-Tahāfut : The Incoherence of the Incoherence*, Eng. tr. with intro. and notes (Vol. II) by Simon van den Bergh, Oxford, Gibb Memorial Trust, 1954, 2 Vols ; Urdu tr. in preparation by the Board for the Advancement of Literature, Lahore.

Fakhry, Majid, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*, London, George Allen & Unwin, 1958.

Hourani, G.F., *The Life and Thought of Ibn Rushd*, Cairo, American University. Renan, E. *Averroes et l'averroïsme*, Urdu tr. by Mawliwī Ma'shūq Ḥusain : *Ibn-i Rushd wa Falsafah-i Ibn-i Rushd*, Hyderabad, Dār al-Ṭabā' 'Uthmāniyah, 1347/1929.

Yünus Farangi Mahalli, M., *Ibn Ruskd, A'zamgarh, Maṭba'-i-Ma'arif*, 1342/1923 (Urdu).

## *Ibn Khaldūn*

Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'Ibar* . . . , ed. by Naṣr al-Hūrīni, Bulaq, 1284 [1867-8], 7 Vols, many Urdu tr. but of parts only ; *Muqaddimah*, Beirut, 1900 (vocalised edition) ; Urdu tr. by 'Abdur Rahmān : *Muqaddimah-i Ibn Khaldūn*, Lahore ; also by Sa'd Hasan Khān Yūsufi : *Muqaddimah-i Ibn Khaldūn*, Karachi, Nūr Muḥammad Kār-Khānah Tijārat-i Kutub, n.d. ; Eng. tr. by Franz Rosenthal : *Ibn Khaldun : The Muqaddimah ; An Introduction to History*, New York, Pantheon (London, Routledge and Kegan Paul), 1958, 3 Vols. ; also by Charles Issawi, *An Arab Philosophy of History : Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406)*, London, John Murray, 1950 (Wisdom of the East Series), etc. ; *Al-Ta'rif bi Ibn Khaldūn* . . . (Autobiography), Eng. tr. with commentary by W. J. Fischel : *Ibn Khaldun and Tamerlane : Their Historic Meeting in Damascus A.D. 1401 (803 A.H.)*, Berkeley and Los Angeles, 1952.

'Abd al-Qādir, Muḥammad, *Ibn Khaldūn he Mu'aasharti. Siyāsi awr Mu'āshi Khayālāt*, Hyderabad, Idārah Ishā'at-i Urdu [1943], 32 p (Urdu).

'Abd al-Salām Nadwi, *Ibn Khaldūn*, A'zamgarh, Maṭba'-i-Ma'arif, 1359/1940 (Urdu tr. of Ṭāḥā Ḥusain's doctorate thesis in Arabic).

Enan, M. Abdullah, *Ibn Khaldun : His Life and Work*, Lahore, Ashraf, 1946 (translated from Arabic).

Farrukh, Omar A., *'Abqariyat al-'Arab fi al-'Ilm wa'l-Falsafah*, Eng. tr. by B. Hardie : *The Arab Genius in Science and Philosophy*, Washington, The American Council of Learned Societies, 1954, (Near Eastern Translation Program, Publication No. 10).

Fischel, W. J., *Ibn Khaldun in Egypt*, Los Angeles, University of California Press, 1967.

Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, London, G. Allen and Unwin, 1957.

Nadwi, M. Ḥaṣīf, *Afkār-i Ibn-i Khaldūn*, Lahore, Idārah-i Thaqāfat-i Islāmīyah [Institute of Islamic Culture], 1954 (Urdu).

Nikhat Shābjahānpūri, *Ibn Khaldūn ki 'Aẓmat awr 'Ulamā'-i Yūrop [Europe]*, Bombay, Maṭba'-i Muḥammadi, 1944 (Urdu).

Schmidt, N., *Ibn Khaldun : Historian, Sociologist and Philosopher*, New York, 1930.

### Reference and General Works

- Abd al-Rahmān, *Ḥukamā-i Islām ke Shāndār Kānamay*, Delhi, Nadwat al-Muḡannifin (Urdu), n.d.
- Abd al-Salām Nadwi, *Ḥukamā' i Islām*, A'zamgarh, Maṭba'-i Ma'ārif, 1953, Vol. I; 1956, Vol. II (Urdu).
- Ali Mehdi Khan, *The Elements of Islamic Philosophy*, Allahabad, 1947.
- Arnold, T.W., and A. Guillaume (Eds.), *The Legacy of Islam*, 7th edition, London, O U P., 1952
- de Boer, T. J., *The History of Philosophy in Islam*, 7th edition, London, Luzac, 1961. (Arabic translation with critical notes by M. 'Abd al-Hādī Abu Rīdah : *Tārīkh al-Falsafah fī al-Islām*, Cairo )
- Donaldson, D.M., *Studies in Muslim Ethics*, London, S P C.K., 1953.
- El-Ehwani, Ahmed Fouad, *Washington Lectures : Islamic Philosophy*, Cairo, 1937.
- Encyclopaedia of Islam*, The, ed. by W. Th. Houtsma and others, Leiden, Brill, London, Luzac, 1908-38, 4 Vols and Supplement. New edition by B Lewis and others in preparation, 1954—; 26 parts published : Vol. I comprises of first 22 Parts. *Shorter Encyclopaedia of Islam*, ed. by H.A.R Gibb and J.H. Kramers, Leiden, Brill, 1953 (reprint with revisions of the articles on religion and law in the *Encyclopaedia of Islam*). Urdu translation of the *Encyclopaedia of Islam* with revision and improvements edited by Mawlwi Muḥammad Shafi, Lahore, Urdu Encyclopaedia of Islam, University of the Punjab (in preparation)
- Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. by James Hastings, New York, Soribner, 1908-27, 2nd impression : 1952, 13 Vols
- Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1970.
- Hitti, P K, *History of the Arabs*, 4th edition, revised, London Macmillan, 1949.
- Hyman, A. and J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages : The Christian, Islamic and Jewish Tradition*, New York, Harper & Row Publishers, 1967.
- Iqbal, S.M, *The Development of Metaphysics in Persia : A Contribution to the History of Muslim Philosophy*, London, Luzac, 1908 ; Lahore, Bazm-i Iqbal, n.d.
- Keddie, Nikki R. (Ed ), *Scholars, Saints and Sufis : Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, Los Angeles, University of California Press, 1972.
- Jum'ah, Muḥammad Luṭfī, *Tārīkh-i Falāsafat-ul-Islām*, Urdu tr. by Mir Waliuddin, Hyderabad, Dār al-Taba', Jāmi'ah 'Uthmāniyah, 1360/1941.
- Levi, R., *The Social Structure of Islam*, Cambridge, University Press, 1957

- (the second edition of the *Sociology of Islam*).
- MacDonald, D.B., *Development of Muslim Theology*, . . . , New York. Scribner, 1926 ; Lahore, Premier Book House, 1963 (reprint).
- Munawwar, Muhammad, *Ṭin Musalmān Failsūf* (Urdu tr of Seyyed Hossein Nasr's *Three Muslim Sages*, Lahore, West Pakistan Branch of R.C.D., 1972).
- Nasr, Sayyed Hossein, *Ideals and Realities of Islam*, London, George Allen & Unwin, 1968 ; *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines : Conceptions of Nature and Methods Used for its Study by the Iḥwān al-Ṣafā', Al-Birūnī and Ibn Sina*, Cambridge (U.S.A.), Belknap Press of Harvard University Press, 1964 ; *Islamic Studies*, Beirut, Librairie 1967 ; *Science and Civilization in Islam*, Cambridge, Harvard University Press, 1966 ; *Three Muslim Sages : Avicenna, Suhrawardī, Ibn 'Arabi*, Harvard University Press, 1964.
- Nicholson, R A, *A Literary History of the Arabs*, 2nd edition, Cambridge, University Press, 1930.
- O'Leary, De Lacy, *Arabic Thought and Its Place in History*, 3rd edition, London, Routledge and Kegan Paul, 1954 ; *How the Greek Science Passed to the Arabs*, 2nd edition, London, Routledge and Kegan Paul 1951.
- Osman Amin, *Light on Contemporary Muslim Philosophy*, Cairo, 1958.
- Peters, F.E., *Aristotle and the Arabs*, New York University Press, 1968.
- al-Qiftī, *Tārīkh al-Ḥukamā'*, Urdu tr. by Dr Ghulām Jilānī Barq, Delhi, Anjuman-i-Tarraqqi-i Urdu 1945.
- Rahman, F., *Prophecy in Islam : Philosophy and Orthodoxy*, London, G. Allen and Unwin, 1958 ; *Islam*, Oxford, Weidenfeld, 1966.
- Rescher, Nicholas, *The Development of Arabic Logic*, University of Pittsburgh Press, 1964 ; *Studies in Arabic Philosophy*, University of Pittsburgh Press 1968 ; *Studies in the History of Arabic Logic*, University of Pittsburgh Press, 1963, *Temporal Modalities in Arabic Logic*, University of Pittsburgh Press, 1967.
- Rosenthal, E I J, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, University Press, 1958.
- Saeed Sheikh, M , *A Dictionary of Muslim Philosophy*, Lahore, Institute of Islamic Culture, 1970.
- Sarton, G , *Introduction to the History of Science*, Baltimore, Williams and Wilkins, 1927-48, 3 Vols.
- Sharif, M M. (Ed ) *A History of Muslim Philosophy with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands*. 2 Vols., Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1963, Vol. I ; 1966, Vol. II ; *Muslim Thought : Its Origin and Achievements*, 2nd edition, Lahore, Ashraf, 1959.
- Shushtery, A M A , *Outlines of Islamic Culture*, 2nd edition, Bangalore City, Bangalore Printing & Publishing Co.. 1955 (2 volumes in one).

- Siddiqui, B.H., *Islāmi Falsafah-i Ahhlāq*, Lahore, Syed Sons, 1972.
- Stephan and Nandy Ronart, *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilisation*, Amsterdam, Djambatan, 1959.
- Wahīd al-Dīn, Dr Sayyid (Tr.) *Qur'ān-i Wusāḥa ka Islāmi Falsafah*, Hyderabad (Deccan), Jāmi'ah 'Uthmāniyah, 1363/1944 (original by Ignaz Goldziher).
- Walzer, R., *Greek into Arabic : Essays on Islamic Philosophy*, Oxford, Bruno Cassirer, 1962.
- Watt, W.M., *Islamic Surveys—I : Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, University Press, 1962.





## فهرست نامهای کسان و جایها و نوشته‌ها و مکاتب و مذاهب

ابن تیمیه: ۷۲، ۷۳	آ
ابن خطیب: ۲۴۲	آتن: ۷
ابن خلدون: ۱۱، ۱۶، ۹۷، ۱۴۵، ۲۰۸	آدم (ع): ۲۲۰
۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵	آء اهل المدينة الفاضله: ۱۲۸، ۱۲۹
۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰	آسین پالاسیوس: ۱۹۵
۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵	آلبرت کبیر: ۱۱۵، ۱۲۳
۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸	آل علی (ع): ۹
ابن خلکان: ۱۱۴، ۲۰۸، ۲۰۹	آل مروان: ۹
ابن رشد: ۸۰، ۱۹۲، ۲۰۹، ۲۲۸، ۲۲۹	آناکساگوراس: ۱۰۵، ۱۰۷
۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴	ا
۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹	ابراهیم بن ادهم: ۶۳
۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۵۱، ۲۵۵	ابراهیم ابیغدر: ۱۹۴
ابن سلام: ۲۴۶	ابصال: ۲۱۹، ۲۲۳، ۲۲۶
ابن سینا: ۶، ۱۰، ۱۶، ۹۷، ۱۰۲، ۱۱۵	ابن ابی اصیبعه: ۱۱۱، ۲۰۹
۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵	ابن اثیر: ۳۴
۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱	ابن الفرید: ۶۵
۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶	ابن باجه: ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱
۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱	۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵
۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۳	ابن بیطار: ۲۰۹
۱۶۴، ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۸۶	

- ارسطو: ۹۰، ۸۰، ۷۸، ۱۰، ۷، ۶، ۵  
 ۱۰۹، ۱۰۴، ۹۹، ۹۶، ۹۵، ۹۴  
 ۱۲۶، ۱۱۹، ۱۱۵، ۱۱۱، ۱۰۵  
 ۱۶۴، ۱۶۳، ۱۵۸، ۱۳۲، ۱۳۱  
 ۱۸۵، ۱۸۱، ۱۷۲، ۱۶۹، ۱۶۵  
 ۲۲۸، ۲۱۶، ۲۰۸، ۱۹۲، ۱۹۱  
 ۲۵۱، ۲۴۴، ۲۳۹، ۲۳۰، ۲۲۹  
 ۲۵۵  
 ارشمیدس: ۶  
 اذغنون: ۱۳۱  
 ارمنستان: ۲۶  
 اسپانیا: ۲۳۱، ۲۱۰، ۸۰، ۷۹، ۴۴  
 اسپنسر: ۱۲۹، ۱۱۵  
 اسپینوزا: ۲۱۷، ۲۱۴، ۱۴۲، ۱۶  
 استاگیرا: ۲۲۹  
 اسحاق بن یولفار: ۱۹۳  
 اسحاق البلاغ: ۱۹۳  
 اسحاق دناهاانا: ۱۹۲  
 اسرار الحکمة الاشراقیه: ۲۱۹  
 اسکندر افرویدیسی: ۱۰۵، ۹۸، ۹۰  
 اسکندر مقدونی: ۶  
 اسکندر و حکایت بت: ۲۱۹  
 اسکندریه: ۱۰، ۹، ۷، ۶  
 اسماعیلیان: ۷۶، ۶۶  
 اشاعره: ۱۳، ۹  
 اشبیلیه — سویل  
 اشپنگلر: ۲۵۰  
 اشول: ۲۱۷  
 ۲۵۵، ۲۴۱، ۲۳۹، ۲۲۹، ۲۱۹  
 ابن سینا و تمثیل عرفانی: ۲۱۹  
 ابن صائغ — ابن باجه  
 ابن طفیل: ۲۱۸، ۲۱۶، ۲۱۰، ۲۰۹  
 ۲۲۵، ۲۲۴، ۲۲۳، ۲۲۰، ۲۱۹  
 ۲۲۷، ۲۲۶  
 ابن عربی: ۷۲، ۶۵  
 ابن قفطی: ۷۶  
 ابن مسعود: ۲۲  
 ابن مسکویه: ۱۱۵  
 ابوالبرکات بغدادی: ۱۱  
 ابوالهذیل علان: ۳۲، ۳۱، ۳۰، ۲۷  
 ۴۶، ۴۵  
 ابوبکر: ۶۷  
 ابوحنیفه: ۵۵  
 ابوسلیمان سجستانی (منطقی): ۸۰  
 ابوسهل بلخی: ۱۰۶  
 اتصال العقل بالانسان: ۲۱۳، ۲۱۰  
 اثولوجیا: ۹۶، ۸۰، ۶۱  
 احادیث مثنوی: ۷۳، ۷۲  
 احصاء العلوم: ۱۳۱  
 احمد بن داوود، قاضی: ۲۷  
 احیاء العلوم: ۱۹۵، ۱۸۹، ۷۲  
 احیای فکر دینی داسلام: ۲۳۳، ۱۸۹  
 اخوان الصفا: ۷۸، ۷۷، ۷۶، ۷۵، ۱۳  
 ۸۶، ۸۵، ۸۴، ۸۳، ۸۲، ۸۰، ۷۹  
 ۸۹، ۸۸، ۸۷  
 اداة معطوف به قدوت: ۲۰۶

- اشیل: ۶  
اصحاب صفه: ۲۱  
اصطفان القديم: ۹  
افلاطون: ۹۱، ۹۰، ۷۶، ۱۰، ۷، ۶، ۵، ۱۱۰، ۱۰۹، ۱۰۵، ۱۰۰، ۹۸  
۲۵۱، ۲۴۴، ۲۳۹، ۱۸۵، ۱۱۵  
۲۵۵  
اقبال: ۲۳۳، ۱۸۹، ۷۳، ۶۶، ۵۸  
اقلیدس: ۶  
اقوال الذهبیه: ۱۱۲  
اگساتینا: ۲۰۹  
اگوستین، سنت: ۲۴۴، ۱۶۶، ۱۵۸  
الابانه عن اصول الديانه: ۵۳، ۴۵  
الاشادات والتنبیها: ۱۳۲، ۱۳۱  
الاشعری: ۵۱، ۴۹، ۴۷، ۴۶، ۴۵، ۴۳  
۱۹۰، ۱۶۳، ۵۵، ۵۴، ۵۳، ۵۲  
السیاسة المدنية: ۱۲۸، ۱۲۹  
الفارابیوس - فارابی  
الفتوحات المکیه: ۷۲  
الفوذ الاصغر: ۱۱۵  
الفهرست: ۶۲  
الکرماني: ۷۹  
اللؤلؤ المرصوع: ۷۳  
المجریتی: ۸۰، ۷۹  
المجستی: ۲۲۹  
المرآود: ۲۰۹  
المقصد الاسماء: ۱۹۵  
المقصد الاسمی فی شرح معانی
- اسماء الله الحسنى: ۱۹۵  
المنصور: ۲۳۱، ۲۳۰  
المعتز من الضلال: ۲۰۱، ۱۹۵، ۱۶۰  
۲۰۳، ۲۰۲  
النجاة: ۲۰۵، ۱۳۱  
امام الحرمین: ۴۴  
امام جعفر صادق (ع): ۹  
امام علی (ع): ۲۳۹، ۶۷، ۲۲، ۸  
امام محمد باقر (ع): ۹  
امیدو کلس: ۱۰۷، ۱۰۵  
امرؤ القیس: ۵۹  
امریکا: ۲۵۰  
انباذقلس - امیدو کلس  
انجیل: ۵۹  
انطاکیه: ۷  
انکساغورس - آناکساگوراس  
اورپیید: ۶  
اوکلی: ۲۱۷  
اولیری: ۱۳۹، ۹۴  
ایده آلیسم: ۷۶  
ایران: ۸۱، ۶۳، ۸، ۶  
ایساغوجی: ۱۳۱
- ب**  
باربیه دو منار: ۲۵  
باطنیان: ۶۶  
بافلانز: ۴۴  
بجلی: ۳۴

- جهاد الانواد: ۷۳  
 بدر (جنگ): ۷۰  
 بدرالدین علوی: ۵۴  
 براون: ۵۶  
 برگسون: ۱۴۶، ۱۴۵، ۱۶  
 برونشویک: ۱۹۸  
 بریفو: ۹۱  
 بشار بن برد: ۶۶  
 بصره: ۷۵  
 بطروجی: ۲۱۰، ۲۰۹  
 بطلمیوس: ۲۲۹، ۲۰، ۱۶  
 بغداد: ۱۱۴، ۸۰، ۷۵، ۱۰، ۷، ۵  
 بنی امیه: ۲۲  
 بنی عباس: ۹  
 بلخ: ۶۳  
 بودن، ژان: ۲۴۴  
 بولات: ۲۴۵  
 بیرونی: ۱۱۱، ۶۴  
 بیکن، راجر: ۹۲  
 بیکن، فرانسیس: ۲۳۷
- پ
- پاسکال: ۱۹۹، ۱۹۸  
 پریکلس: ۵  
 پرینگل - پاتیسون: ۱۵۷  
 پوکاک: ۲۱۷
- ت
- تادایخ الحکماء: ۷۶  
 تادایخ عرب (مؤلف): ۱۸۹  
 تاسوعات: ۸۰  
 تحقیقاتی در یک مسجد: ۸۱  
 تدبیر المتوحد: ۲۲۰  
 ترکستان: ۱۱۴  
 ترمذی: ۳۴  
 تروبلاد: ۱۸۶  
 تسع مسائل فی الحکمة والطبیعیات:  
 ۱۳۱  
 تفکرات در باب دین: ۲۰۳، ۱۹۹  
 تلمسان: ۲۴۶  
 تمهیدات: ۲۴۲  
 تولدو: ۱۹۰  
 توماس آکوئیناس، سنت: ۱۲۳، ۱۱۵  
 ۲۰۷، ۱۹۹، ۱۹۸، ۱۹۷، ۱۹۶  
 توین بی: ۲۴۳  
 تهافت التهافت: ۲۲۸، ۱۹۲  
 تهافت الفلاسفه: ۱۸۳، ۱۶۳، ۱۲۵  
 ۱۹۶، ۱۹۵، ۱۹۲، ۱۹۱، ۱۸۶  
 ۲۲۸، ۲۰۱، ۲۰۰  
 تیچر: ۱۴۵  
 تیمائوس: ۱۱۳
- ج
- جاحظ: ۴۶  
 جالینوس: ۱۰۷  
 جامی: ۲۱۹  
 جبال مینا: ۲۴۶  
 جبائی: ۴۶، ۳۰، ۲۷

دکارت: ۱۶، ۱۰۲، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۸  
 ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰  
 ۱۶۲، ۱۶۳، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳  
 دموکریتوس: ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۸

دوانی: ۱۱

دین در حدود عقل: ۲۰۴

### ذ

ذیمقراطیس — دموکریتوس

### ر

رازی، ابوبکر محمد بن زکریا: ۱۰۳  
 ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹  
 ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳  
 رازی، فخرالدین: ۱۱، ۴۴، ۱۰۶  
 ۲۴۲

رایموند مارتین: ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۹  
 ۲۰۳

رساله‌ای در علم کلام: ۱۹۷

رساله دهباده نفس: ۹۹

رساله الوداع: ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۴  
 رسائل اخوان الصفا: ۷۹، ۸۱  
 رشد و تکامل کلام اسلامی: ۵۳  
 رواقیان: ۱۱

روبر دانثو: ۱۹۲

روزنتال، ئی. آی. جی.: ۲۱۳، ۲۱۵

روزنتال، فرانتس: ۲۴۳

روسو: ۱۱۵، ۱۲۸

روم: ۸، ۷، ۵

جده بن سلیمان ناتان: ۱۹۴  
 جمیل الرحمن: ۲۳۶، ۳۳۸  
 جین (کیش): ۲۲۶، ۲۲۷

### ح

حاجی خلیفه: ۱۰

حیالت خیال: ۱۹۲

حجاج: ۲۳

حسن بن زکوان: ۲۶

حسن بصری: ۲۳، ۲۴

حسن صباح: ۷۶

حفص بن سالم: ۲۶

حماد بن سلم: ۵۹

حنین بن اسحاق: ۲۱۹

حی بن یقطان: ۲۱۰، ۲۱۶، ۲۱۷

۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲

۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶

حیل المتنبیین: ۱۰۴، ۱۱۰

### خ

خالد بن یزید: ۱۰۹

خدمات متقابل اسلام و ایران: ۱۱۱

خراسان: ۲۶

خزائن ملوک: ۱۹۴

خوارج: ۲۲

خیاط، ابوالحسن: ۲۸

### د

دانته: ۲۲۸

دبور: ۱۳۹، ۱۷۵، ۲۳۳

دزی: ۵۶

ری: ۱۰۳

## ز

ذادالمسافرین: ۱۱۲

زراهیه، لوی بن اسحاق: ۱۹۱

زرتشت: ۲۲۶

زرتشتیان: ۲۶

زرکلی: ۸۱

زنجانی: ۷۷

زندۀ پیداد: ۲۱۷؛ همچنین ←

حی بن یقظان

زی بك: ۱۸۶

زید بن رفاعه: ۷۷

## س

ساباتیه: ۱۸۶

ساراگوسا: ۲۰۹، ۲۰۸

سارتون: ۱۹۷، ۱۹۲، ۱۹۱، ۱۳۰

۲۵۰، ۲۴۶، ۲۴۲، ۲۲۸، ۲۰۰

سامانیان: ۶۶

سانتایانا: ۲۳۵

سبخی: ۵۹

سرخسی: ۱۰۶

سعدیا گائون: ۱۹۰

سعیدالفیومی: ۱۹۰

سقراط: ۲۵۱، ۱۱۲، ۱۰۵، ۹۰، ۵

سلامان: ۲۱۹

سماع طبیعی: ۹۴

سمرقند: ۴۴

سنن الترمذی: ۳۴

سوریه: ۵۹، ۶

سوفوکل: ۶

سویل: ۱۳۱، ۲۳۰، ۲۰۹

سهروردی، شهاب‌الدین: ۷۲، ۷۱، ۱۱

سیره الفلسفیه: ۱۱۳

سیف‌الدوله حمدانی: ۱۱۴

سیلان: ۲۲۰

## ش

شرح الاصول الخمسه: ۳۰

شرح کتاب السماع الطبيعي

لادسطوطاليس: ۲۱۰

شعوبیه: ۶۶

شفا: ۲۵۵، ۱۷۱، ۱۷۰

شوېنهور: ۲۰۵

شهرستانی: ۱۰۶، ۶۲

## ص

صحرای سینا: ۵۹

صحیح بخاری: ۳۵

صدرالدین دشتکی: ۱۱

صدرالدین شیرازی (ملاصدرا): ۱۱

صفاریان: ۶۶

## ط

طاهریان: ۶۶

طحاوی (مکتب): ۴۴

طلیطله ← تولدو

غزالی: ۱۰۲، ۹۷، ۸۰، ۴۴، ۱۶، ۱۱

ظ

۱۶۰، ۱۵۹، ۱۵۸، ۱۴۵، ۱۲۵

ظاهریه: ۴۴

۱۶۶، ۱۶۴، ۱۶۳، ۱۶۲، ۱۶۱

ع

۱۷۱، ۱۷۰، ۱۶۹، ۱۶۸، ۱۶۷

عایشه: ۳۵، ۲۲

۱۷۶، ۱۷۵، ۱۷۴، ۱۷۳، ۱۷۲

عباسیان: ۷۲، ۲۵

۱۸۳، ۱۸۲، ۱۸۱، ۱۷۸، ۱۷۷

عبدالجبار، قاضی: ۳۰

۱۸۸، ۱۸۷، ۱۸۶، ۱۸۵، ۱۸۴

عبد الحمید: ۱۱۵

۱۹۳، ۱۹۲، ۱۹۱، ۱۹۰، ۱۸۹

عبدالله بن حریش: ۲۶

۱۹۸، ۱۹۷، ۱۹۶، ۱۹۵، ۱۹۴

عبدالکریم جیلی: ۷۲

۲۰۳، ۲۰۲، ۲۰۱، ۲۰۰، ۱۹۹

عبدالملک: ۲۳

۲۱۴، ۲۰۷، ۲۰۶، ۲۰۵، ۲۰۴

عبیلی: ۲۴۲

۲۴۲

غیلان دمشقی: ۲۴، ۲۳

عثمان طویل: ۲۶

ف

عدن: ۱۷۶

فاراب: ۱۱۴

عربستان: ۸

فارابی: ۱۱۴، ۱۰۲، ۸۱، ۱۶، ۱۰، ۶

عصر ایمان: ۱۹۷

۱۱۹، ۱۱۸، ۱۱۷، ۱۱۶، ۱۱۵

عطاء بن یاسر: ۲۳

۱۲۷، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۲، ۱۲۰

علی بن رضوان: ۱۱۱

۱۶۳، ۱۵۸، ۱۳۱، ۱۲۹، ۱۲۸

عمر بن عبدالعزيز: ۷

۲۲۰، ۲۱۰، ۱۸۶، ۱۶۶، ۱۶۴

عمر بن عبید: ۲۵، ۲۴

۲۵۵، ۲۴۱

عوادف المعادف: ۷۲

فارمر: ۹۲

عوالی اللثالی: ۷۲

فاس: ۲۰۹

عوفی: ۷۷

فاطمیان: ۷۶

عیسی (ع): ۸۱، ۶۰، ۵۹، ۵

فخنر: ۹۱

عیون الانباء فی طبقات الاطباء: ۲۰۹

فروریوس: ۱۳۱، ۶۲، ۶۱

۲۱۶

فرما: ۷۹

غ

فروزانفر: ۲۱۷، ۷۲

غرناطه — کرانادا



- فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة  
والحكمة من الاتصال: ٢٣٦  
فصوص الحكم: ١٢٠  
فلوطين: ١٧٦، ١٦٣، ١٠٠، ٨٥، ٦١  
١٨٤  
فليت: ٢٤٣  
فيثاغورس: ٢٢٧، ١٠٧، ١٠٥، ٨٥، ٥  
فيدون: ٨١
- ق
- قالونيموس بن داود اكبر: ١٩٢  
قالونيموس بن قالونيموس آرلى:  
١٩٢  
قديرون، قدرية: ٣٨، ٢٣  
قراداد اجتماعي: ١٢٨  
قرمطيان: ٧٦، ٦٦  
قشيري: ٦٧  
قواعد هدايت ذهن: ٢٠٣
- ك
- كائنات جو: ٢١٦  
كاتالونيا: ١٩٤  
كارادو وو: ١٣٤  
كازانووا: ٧٧  
كانت: ١٣٥، ١٠٠، ٤٠، ٣٨، ٣٧، ١٦  
١٥٢، ١٥١، ١٥٠، ١٤٥، ١٣٨  
١٨٧، ١٧٥، ١٦٨، ١٦٣، ١٥٨  
٢٤١، ٢٠٦، ٢٠٥، ٢٠٤، ٢٠٣
- ٢٥٤، ٢٤٢  
كيرنيك: ٢٠٩  
كتاب الاربعين: ١٩٨  
كتاب الجدرى والحصبه: ١٠٤  
كتاب الحجة والدليل فى نصرالدين  
الذليل: ١٩١  
كتاب الخزادى: ١٩١  
كتاب العبر و ديوان المبتداء والخير  
فى ايام العرب والعجم والبربر  
ومن عاصرهم من ذوى السلطان  
الاكبر: ٢٤٥  
كتاب الكشفان مناهج الادلة فى  
عقايد الملة: ٢٣٦  
كتاب الكلبيات فى الطب: ٢٢٩  
كتاب الملل والنحل: ١١٢  
كتاب النهاية: ٣٤  
كتاب سيب: ٨٠  
كتاب فى حركات الافلاك: ٢٢٩  
كراوس: ١٠٥  
كرسكا: ١٩٢  
كرمانى: ١١٢  
كرمر، فون: ٥٨، ٥٦  
كشف الظنون: ١٠  
كلده: ٦  
كليله و دمنه: ٧٥  
كنت: ٢٤٤  
كنوز الحقائق: ٧٣

- کندی: ۹۵، ۹۴، ۹۳، ۹۲، ۹۰، ۸۱  
 ۲۲۹، ۱۲۵، ۱۱۵  
 کورنو: ۲۴۴  
 کوفه: ۲۶  
 کویکرها: ۲۱۷  
 کیت: ۲۱۷  
 کیمیای سعادت: ۱۹۸، ۱۶۲
- ماتریدیه: ۴۴  
 ماکیاولی: ۲۴۴  
 ماوراءالنهر: ۶۳  
 مأمون: ۶۷، ۶۶، ۴۲، ۲۹، ۲۷، ۱۰  
 مثنوی: ۷۲  
 مجلسی: ۷۳  
 مفاریق الانبیاء: ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۰۴  
 مراکش: ۲۰۹، ۲۳۱  
 مرجئه: ۲۴  
 مرکس: ۵۶  
 مردج الذهب: ۲۵  
 مریانوس رومی: ۹  
 مریم (ع): ۵۲  
 مستنجد: ۸۰  
 مسعودی: ۲۵  
 مسیحیان: ۲۶  
 مشکوة الانوار: ۱۹۵، ۱۸۹، ۱۸۸  
 مصباح الشریعة: ۷۳  
 مظهری مرتضی: ۱۱۱  
 معاذ بن جبل: ۲۲  
 معاویه: ۸  
 معاویه دوم: ۹  
 معبد الجهنی: ۲۴، ۲۳، ۲۲  
 معتزله: ۵۲، ۲۳، ۲۱، ۹  
 معتصم: ۲۷  
 معری: ۶۶  
 مغرب: ۲۴۵  
 مقاصد الفلاسفة: ۱۹۵، ۱۹۴، ۱۹۳

## ک

- کاليله: ۱۴۳  
 گراناډا: ۲۱۶  
 گفتار دد روش ده بردن عقل: ۲۰۱  
 ۲۰۳، ۲۰۲  
 کلدتسیهر: ۷۵  
 کوتینکن: ۱۱۵  
 کوتیه: ۲۱۸

## ل

- لایب نیتس: ۱۵۷، ۱۳۴، ۵۴، ۱۶  
 ۲۱۸  
 لطفی: ۶۱  
 لوکوم — لوکیون  
 لوکیون: ۹۹  
 لوی: ۷۶  
 لین: ۸۱

## م

- ما بعد الطبيعة: ۹۹، ۹۴

- مقالات شبلی: ۲۶  
مقاله فی قدماء الخمسة: ۱۰۶  
مقاله فی ما بعد الطبیعة: ۱۰۵  
مقدس: ۷۸، ۷۷  
مقدمه (ابن خلدون): ۲۴۲، ۲۰۸  
۲۵۱، ۲۴۹، ۲۴۷، ۲۴۶، ۲۴۳  
۲۵۵، ۲۵۲  
مقدونیه: ۲۲۹  
مک دو گال: ۲۵۰  
مک دونالد: ۱۱۴، ۵۴، ۵۳، ۳۷  
۲۳۳، ۱۸۸، ۱۶۳، ۱۵۸  
منصور (خلیفه عباسی): ۲۵، ۱۰، ۹  
۲۶  
مور: ۱۹۸  
موسی (ع): ۶۰، ۵۰، ۴۹  
موسی بن یوشع ناربنی: ۲۱۰، ۱۹۴  
۲۱۷  
مهرجانی: ۷۸  
میزان العمل: ۱۹۵  
میل: ۲۵۲، ۱۷۸  
مینوی: ۷۵

## و

- واثق: ۲۷  
وارد: ۱۵۵  
واصل بن عطا: ۲۶، ۲۵، ۲۴  
وان در برگ: ۲۰۰، ۱۹۹  
وايتهد: ۱۵۷  
وبر: ۹۱  
وسیج: ۱۱۴  
وعیدیه: ۲۴  
وفیات الاعیان: ۲۰۹، ۱۱۴  
ولفسون: ۱۹۲، ۱۹۱  
ویتلو: ۹۲  
ویجلی: ۱۸۶  
ویکو: ۲۴۴

## ه

- هابز: ۱۲۸  
هارت من: ۲۰۵

## ن

- ناهل: ۱۹۶  
ناصر خسرو: ۱۱۲  
نصیرالدین طوسی: ۲۱۹، ۱۱  
نظام: ۳۷، ۲۹، ۲۷  
نقد عقل عملی: ۲۰۴

## ی

هجویری: ۶۷

هگل: ۲۱۳، ۳۰، ۱۶

یامبلی خوس: ۷۹

هندوستان: ۸۱، ۶۵، ۶۳، ۶، ۵

یزید: ۸

هولمیارد: ۱۰۵

یوستی نیانوس: ۶۲، ۷

هیرش فلد: ۱۹۱

یونان: ۱۷۴، ۱۱۵، ۱۰۵، ۳۷، ۶، ۵

هیوم: ۲۰۴، ۲۰۰، ۱۷۸، ۱۵۸، ۱۶

۲۲۹، ۱۹۰

یهودا هلوی: ۱۹۱، ۱۹۰، ۸۰

یهودیان: ۲۶



